

كتاب

حاشية شرح الطوالع للسيد الشريف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قوله أراد أن يشير إلى أشرف العلوم) أقول أشار أولاً إلى أمهات مباحث هذا الفن إجمالاً وثانياً إلى شرفه بحسب أجزائه وثالثاً إلى تعريفه المشتمل على الإشارة إلى أبواب المقاصد ورابعاً إلى مرتبته ثم انتقل إلى وصف الكتاب ترغيباً له (قوله كان ذلك العلم) أقول كأنه تذكر المراتب بطلب طول الكلام (قوله واستار الجبروت صفات) أقول صفات الأفعال وسائل إلى معرفة صفات الذات فجعلها استاراً لا يناسبها إلا من حيث التوسط ولا يبعد أن يقال شبه الجبروت بالاستراقص المنع عن الإدراك (قوله أي الوجود) أقول لا يصح جعل الوجود المطلق من أحوال موضوع هذا العلم إلا إذا أخذ على وجه يكون عرضاً ذاتياً له (قوله المباحث الآتية) أقول فإن العلم بتلك المباحث يتوقف على معرفة صحة الانتظار المقيدة لها وفساد الانتظار الدالة على نقائصها فلا جرم كانت المقصود مقدمة (قوله والقواحق المادية) أقول تفسير للقواشى الغربية وأغماطاً للواحق المادية تنبيهاً على أن العوارض المادية المقضية للانقسام والتجزئ هي المنفعة من التعقل الذي هو الارتسام في النفس الناطقة المجردة (قوله ويراد به التصديق اليقيني) أقول فيكون بينه وبين التعقل عموم من وجه (قوله يلحقه الحكم) أقول هذا أغماطاً على أن الحكم تعقلاً (قوله اللاحق) يكون موقفاً على المعلومات المكتسبة الغير المتناهية وكل واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية أعما يحصل بالفكر والفكر حركة لا تقع إلا في الزمان فيكون كل واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية في زمان فاللاحق يكون موقفاً على انقضاء أزمنة غير متناهية وانقضاء أزمنة غير متناهية فإن قيل أغماطاً بلزم أن يكون الزمان من ابتداء وجود النفس متناهياً إذا كانت حادثة وهو ممنوع فإنه يجوز أن تكون النفس قديمة وتكون قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر وهو جرم إلى غير النهاية على سبيل التنازع وأجيب بأنه قد ثبت بالبرهان حدوث النفس وبطلان التنازع قلنا فحينئذ يكون بيان امتناع كون الكل كشيء موقفاً على بيان حدوث النفس وبطلان التنازع وهما من المسائل الغامضة وبيان امتناع كون الكل كشيء من المسائل الظاهرة فحينئذ يلزم بيان بطلان الظاهر بالحق (قوله لأنه يصدق على المحدود والمرسوم) أقول وأيضاً هذا التعريف يتناول الدليل إلا أن يخص المعرفة بالتصور ولكن المصنف استعملها سابقاً بمعنى العلم (قوله أي لواحق مفهوم المعرف إلى معرف لا يحتاج مفهوم معرف المعرف إلى معرف) لا نهجته (قوله فإذا عرفنا الخ) أقول الحاصل أن مفهوم معرف المعرف مركب من جزأين أحدهما مفهوم المعرف وثانيهما ما أضافته إلى مطلق المعرف وإذا عرفنا المعرف بقولنا هو قول فيبدأ الخ فقد عرفنا مفهوم المعرف وعرفنا أيضاً مفهوم قولنا قول فيبدأ الخ وبينهما إضافة تعرف بمعرفتهما فيكون مفهوم معرف المعرف معلوماً بجزئيه فلا يحتاج إلى معرف آخر وفيه نظر

لان معرفة المضافين من حيث الذات لا تستلزم معرفة الاضافة بل نقول لا يلزم من معرفة مفهوم
 المعرف معرفة مفهوم معرفة من حيث هو معرفي ولو سلم لكن لا يلزم من كون جزئية معلومين كون
 المجموع غير محتاج الى معرف آخر وقد أشار الشارح اليهما ١٥ (قوله لا يقال فيه اضافة الشيء الى نفسه)
 لا نقول اعتبر مفهوم المعرف من حيث هو صفة لشيء مخصوص والتملاخطة وأضيف الى مفهوم
 المعرف من حيث هو ملحوظ بالذات ومطلق فالمضاف بالحقيقة هو ذلك الشيء المخصوص والمضاف اليه هو
 مفهوم المعرف بمفهوم معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف المطلق على وجهين وعلى الاضافة ١٥
 (قوله فينقطع بانقطاع اعتبار العقل) أقول توضيحه ان يقال ان قولنا قول بقيد تصوره تصور
 الشيء لم مفهوم وله صفة هي كونه معرفة للمعرف فاذا أردنا نعر بف المعرف احتجنا الى ملاحظة هذا
 المفهوم وكونه صالحا لان يكون معرف فالاعرف فهذا المفهوم اما يدعى أو كسبي ينتهي الى البدهي
 بحيث لا يكون هناك تسلسل أصلا وأما الوصف فهو ملحوظ بالذات ولا يمكن للعقل نعر بف هذا
 الاعتبار ثم اذا لاحظته بالذات أمكن نعر بف مفهوم آخر هو معرف المعرف المعرف فهناك أيضا
 مفهوم وصفه عارضة له وهي كونه معرفة للمعرف المعرف على قياس مناسب ولا يمكن للعقل اعتبار هذه
 الاوصاف بالذات دائما فينقطع التسلسل قطعاً ١٥ (قوله باعتبار ذاته مساو لشيء وباعتبار عارض من
 عوارضه أخص منه) أقول فان مفهوم قولنا قول بقيد الخ من حيث هو هو مساو لمفهوم المعرف واذا
 اعتبر معه كونه معرف المعرف صار أخص منه لانه مقيد بالمعرف مطلق والتحقيق ان ذات هذا المفهوم
 مساو لمفهوم المعرف ووصفه أخص مفهوم معرف المعرف أخص منه ولا استعمال في ذلك ١٥ (قوله يجب
 أن يكون أجلى منه الخ) أقول أي بالنسبة الى السامع وانما قلنا هذا لان الشيء قد يكون أجلى بالنسبة
 الى قوم بحسب علمهم وضعتهم ١٥ (قوله كما قيل الزوج الخ) أقول هذا بحسب الشهرة من ان التقابل
 بين الزوج والفردي بالتضاد واما بحسب التحقيق فيبيننا تقابل العدم والممكنة فيكون نعر بف بالاختصاص ١٥
 (قوله فلا يكون جزأ أصورا) مثلا الحيوان الناطق حد تام للانسان ولكل من الحيوان والناطق ماهية
 ولهما وجود واحد اجابى ولكل منهما وجود على سبيل التفصيل وتقديم الحيوان على الناطق اضافة
 عارضة للحيوان بالنسبة الى الناطق ومتأخرة عن وجودهما فلا يكون تقديم الحيوان على الناطق جزأ
 لما بينهما ولا لوجودهما الاجابى ولا لوجودهما التفصيلي ١٥ (قوله أي التي لا يكون استعمالها
 مشهورا) أي يكون نعر بف بحسب قوم ويكون نعر بف بحسب قوم آخر أيضا على معنى بحسب قوم
 دون قوم فانه لا يناسب قوله يختلف ظاهرا ١٥ (قوله والتكرار الضرورى ما نشأ من نفس المفهوم)
 فان مفهوم الاب مفهوم واحد لا بد في تحديده من قيد الحيشية التي هي تكرار ما تقدم عليها ١٥
 (قوله لان الابن قد يكون كذلك الخ) الابن اذا كان كذلك كان أباً من هذه الحيشية فلا يكون اندراج
 في الحد مبطلا لارادته فالحق أن يقال الاب له حشيات متعددة ككونه انسانا متشلا وجوها وجمعا
 الى غير ذلك وكونه أباً فانما هو من الحشيات المذكورة والمراد تعريفه بهذا الاعتبار فلو لم يكر السبب
 كان التعريف صادقا عليه من الحشيات الاخر التي ليس هو معرفا باعتبارها فلا يكون مطردا ١٥
 (قوله فتعريف الشيء بجميع أجزائه نعر بف الشيء بنفسه وهو محال) لان جميع الاجزاء ان لم يكن نفسه
 فاما أن يكون داخلية أو خارجا عنه وكلاهما باطلان أما الاول فلان الداخل في الشيء ما يتركب الشيء
 منه ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء جميعها بل بعضها أو أما الثاني فظاهر ١٥ (قوله لا نقول دخول
 المركب الخ) فان المركبات كلها في ثبوتها تحتاج الى وجود جميع الاجزاء وفي انتفاءها يكتفي بجز واحد ١٥
 (قوله اذا كان جميع الاجزاء بالشيء أي معلوما بدون نعر بف ذلك الجزء لشيء منها) (قوله فيوز
 أن يكون جميع الاجزاء معلومة) وما يقال من ان المعرف موجب للمعرف وموجد لكل موجد لاجزائه

مجموع فان موجد السر ليس موجد اللشيب اه (قوله لا يقتضى تقدم الكل الخ) والا يلزم تقدم
جميع الاجزاء على جميع الاجزاء اه (قوله فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء) لما تقدم من الدليل
الاسالم عن المعارض لو ردد المنع عليه اه (قوله فاستغنى عن التعريف الخ) قيل جاز ان يكون متصورا
ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور المعروف هو الاخطار الحاصل بالحركة في
المعقولات من المطالب الى مبادئ المؤدية اليها اه (قوله فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة)
اى اذا كانت الاجزاء معلومة متفرقة موجودا كل واحد منها بوجوده على حدة فاذا استحضرت وجعت
وقطعت النظر عن الالتفات الى كل واحد منها على حده وصار الملاحظ المتلفت اليه هو المجموع من حيث
هو فهناك تصور اجالى متعلق به فاما ان يقال اجتماع تلك التصورات المتعلقة بالتفاصيل صوابا
لوجود هذا التصور الاجالى الحادث بعده فتكون المغايرة بالذات واما ان يقال هذا التصور الاجالى
هو بعينه تلك التصورات المجمعة على وجه انقطع الالتفات الى خصوصيات الاجزاء وصار الالتفات
الى الكل من حيث هو كالمغايرة بالاعتبار اعنى التفصيل والاجال ولعل هذا هو الحق اذ لا يترتب
عليها تصورا آخر مغاير لها بالذات فتأمل اه (قوله بوجود واحد) اى فى الخارج ان كانت الماهية
منسوبة اليه محققة أو مقدرة أو فى الذهن باعتبار خزان كانت منسوبة اليه اه (قوله فاستغنى عن
التعريف الخ) قيل جاز ان يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور
المعروف هو الاخطار الحاصل بالحركة في المعقولات من المطالب الى مبادئ المؤدية اليها اه (قوله فلا
يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول) اقول فيندفع ما يقال من ان الوجه المعلوم لا يستحصل لكونه
حاصلا الوجه المجهول لا يطلب لكونه مجهولا لكن هذا الجواب يقتضى ان يكون هناك ثلاثة اشياء
المطلوب والوجهان والحق ان يقال المطلوب هو الوجه المجهول وليس بمجهول مطلقا حتى يمنع توجه
النفس اليه فانه معلوم ببعض اعتباراته وهو الوجه المعلوم وهذا هو المدكور فى المتن لاما ذكره الشارح
اه (قوله والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يحد) اقول ان لم يكن بديها اه (قوله واراد بالزوم
ما هو اعلم) اقول ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الاشعرى اه (قوله
ويمكن ان يقال اضافة الوجود الى المدلول اضافة الصفة) فيقول المعنى ان المدلول الموجود فى الذهن
لكنى فى الصفة مما لا فائدة فيه اه (قوله لان المدلول العدمى له وجود فى الذهن) اقول هذا مسلم
لكن لا يجزى بطلان فان العلم بالدليل يلزم منه وجود المدلول فى الذهن سواء كان وجوديا أو عدليا لا العلم
بوجوده فيه اه (قوله فالمستدل به اما ان يكون كليا) اقول اندراج جميع اقسام القياس الاستثنائى
والاقتراضى المتصل والمتفصل فيما ذكره غير ظاهر اه (قوله وبعضه بالعرضيات كتيابن الرسم
التمام) اقول تباين الرحمن ليس بما هو عرضى بالقياس اليها بل بالقياس الى ماهية المرسوم فظاهر ان
نسبة أحدهما الى الآخر كنسبة أحد الحدين الى الآخر بل الاولى ان يقال الاختلاف بين اقسام الحجة
كالاختلاف بين الانواع والاختلاف بين اقسام القياس كالاختلاف بين الاصناف وأما اقسام المعروف
فقد اجتمع فيها ما يشبه الاختلافين اه (قوله قياس مقدماته كاذبة) فانها وان لم تكن مقدماته صادقة
لكنها بحيث لو سلمت لزعم عنها قول آخر كقولنا كل انسان حجر وكل حجر جاد فانه لو سلمت مقدمته
لزم عنها قول آخر وهو كل انسان جاد اه (قوله معنا) مساو (لج) وقيل فى بيان انتاج قياس
المساواة لزم منه ثلاثة قولنا ١ مساو لما يساوى ج فاذا ضممناه الى قولنا كل ما هو مساو لما يساوى ج
فهو مساو لج ينتج النتيجة المذكورة وفيه نظر لان لزوم ان ١ مساو لما يساوى ج من المقدمتين ليس
أيضا بالذات اه (قوله والثانى أى الزوم بواسطة مقدمة فى قوة المذكور) اقول هذا القول بالنسبة
الى اللازم المسد كقول ليس بقياس واما اذا قيس الى قولنا ليس جزء الجوهر ما ليس بجوهر كان قياسا من

الشكل الثاني ومندرجاً في تعريفه اه (قوله وهو مذكور بالقياس بالفعل) أقول ومعنى كون
 النتيجة مذكورة بالفعل في القياس انها باجزائها المادية وهبتها التأليفية مذكورة فيه وان طرأ عليها
 ما آخر جهان كونها قضية وعن احتمالها الصدق والكذب اه (قوله في أمر يناسب طرفي المطلوب
 أعني موضوع النتيجة ومحمولها) ان النسبة بينهما كانت محمولة كونها ممكنة بالقياس فلو لم يكن أمر
 يناسب طرفي المطلوب بسببه يعلم النسبة بينهما لم يعد القياس النتيجة اه (قوله من القياس اليه)
 أقول فإنه يوضع المطلوب أولاً ثم ترتب عبايدل عليه ويستلزمه فإدام كذلك فهو المطلوب فإذا تم القياس
 فهو النتيجة اه (قوله هذا بطريق الإسقاط) اما بطريق التخصيص فلان الكبرى الكلية ان كانت
 سالبة تقع الصغرى بين الموجبين وان كانت سالبة تقع السالبتين اه (قوله أخص من الصغرى السالبة
 الجزئية) أعني فهذه الفرقية أعني المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية
 أعم من كل واحد من الثانية والثالثة اه (قوله ويسمى برهانا) أي عند الحكم ودليلاً للمعنى الاخص
 عند المتكلم اه (قوله ويسمى خطابه عند الحكم) وامارة عند المتكلم اه (قوله واما ان يكون
 مقدماً اظنه) فيه ان المصنف جعل الجدول مندرجاً في الخطابة ولا جدال معه في ذلك وان كلامه مشعر
 باعتبار قضايا مشبهة بالظنيات كما صرح به الشارح ولم يوجد في كلامهم بل صرح بعضهم بعدم اعتبار
 المشبهة بالظنيات لانها ان افادت ظناً فهي من الظنيات لا مشبهة بها والا فلا اعتداد بها (قوله أو
 قضايا يحزمها العقل والحس) جعل الحكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والتجربات
 والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحكم فيها هو العقل فعوانة الحس لان الحس هناك كاف في
 حكم العقل بخلافه ههنا لا احتياج الى قياس حتى في كل واحدة من المتواترات والتجربات والحدسيات
 فدخلية الحس هناك أكثر اه (قوله وقيل الفرق بين الحدس والتجربة الخ) هذا الفرق ضعيف
 لان الاحكام النجومية تجريبية ولا يتوقف على فعل يقع له الانسان بل الفرق ان السبب في التجريبية
 معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد
 ترتب الاسهال على شرب السمق ونبا علم ان هناك سبباً للاسهال وان لم يعلم بخصوصيته ومن شاهد في
 القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس علم ان نوره من جهتها وان
 السبب في ذلك هو نور الشمس اه (قوله لنقيض حكمه) كما يحكم الوهم بالخوف عن الموت مع انه يوافق
 العقل في ان الميت جاد والجاد لا يخاف منه المنع لقولنا الميت لا يخاف عنه وإذا وصل العقل والوهم الى
 النتيجة تكسب الوهم اه (قوله وجود المزموم الخ) مع العلم بالملازمة اه (قوله أي العلم بعدم اللازم
 الخ) مع العلم بالملازمة اه (قوله وأيضا فان من علم الخ) والدليل الاول قياس استثنائي عام والدليل
 الثاني اقتراني خاص بالالهيات فالانسان يجعل الاول رد الاسمية والثاني رد اللهندسين وان كان كل
 واحد منهما مطلقاً لكل واحد من المذهبين اه (قوله وأما ثانياً فلانه حينئذ لا يدخل لقوله) أقول
 والخ أن يوجه كلام المصنف على ما ذكره الامام وان كانت عبارته قاصرة عنه ويجعل قوله باستلزام
 الخ جواباً عما يقال لو كان النظر مفيد العلم ومستلزامه لكن العلم باستلزامه ما ضرورياً ونظراً الى
 تمام ما ذكره هناك فكانه اشارة الى ان السؤال كما يمكن ابراده بالقياس الى كون اللازم علماً كذلك
 يمكن بالنسبة الى كون النظر مستلزامه والجواب واحد اه (قوله بعد النظر الصحيح ممنوع) فان من أتى
 بالنظر الصحيح على الوجه المذكور احتمال تطرق الخطأ اليه اه (قوله وعنده علم ضروري) فيحصل
 هناك مقدمتان يقينتان احدهما ان هذه النتيجة حقة لازمة للمقدمتين الحقيقتين والاخرى ان كل
 ما هو لازم للحق فهو حق وعلم فينتج ان هذه النتيجة حق وعلم وهو المطلوب ثم العلم بان اللازم من هذا
 النظر علم ضروري فلا يحتاج الى نظراً آخر فلا تسلسل اه (قوله لان هذا التصديق متوقف على

الاعتقاد) ولو كان السبب في اختيار كونه نظرا بما ذكره وجب أن يختار ذلك في اللازم عن القياس
 المركب من المقدمتين البديهيتين المذكورتين الدال على أن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم فلا
 ينقطع التسلسل فظهر أن اختيار كونه ضروريا مستقلا في الجواب وأما اختيار كونه نظرا بإحسان
 المقدمتين البديهيتين فيخرج حينئذ إلى اختيار الضروري في المرتبة الثانية وما بعدهما لم يواختر كونه
 نظريا وإنه مستفاد من النظر الأول بناء على قاعدة الامام لا تدفع الشبهة ١١ (قوله لأن العلم اللازم
 للنظر غير العلم بأنه هو المطلوب) أقول إذا لم يحصل العلم بأنه هو المطلوب لم يكن النظر مقيدا للعلم بالمطلوب
 من حيث هو مطلوب فلا يكون كافيا في تحصيل المطالب إذا لم يكن العلم بذلك تطمئن النفس وينقطع
 الطلب ولعل الخلف منقطع بذلك ١٢ (قوله يلبس العقل في مأخذه) إذا هو يلبس العقل في مأخذه
 الظاهر أن الضمير راجع إلى العلم الإلهي المذكور بمعنى لآل العقل والمقصود إثبات العسر فيه باعتبار
 مأخذه التي هي مبادئها وباعتبار المسائل أنفسها برشدك إلى ما ذكرنا النظر في مأخذ هذا الكلام
 أعني عبارة الحق في شرح التبيينات ١٣ (قوله وإن عذبت بقولك أنها مقدمة أخرى الخ) تحقيقه
 أن لا ندراج ملحوظ من حيث أنه حالة بينما لا على أنه قضية في نفسه ليجتاز إلى اعتبار انضمامها إلى
 حددها ويلزم التسلسل ١٤ (قوله وأما أن العلم بالمقدمتين) أن أراد أن العلم بالمقدمتين مطلقا أعم من
 أن تكونا مبدئيتين أو لا تكونا مبدئيتين فلهذا لا ينبغي أن يتوقف عليه عاقل وإن أراد أن العلم بهما
 مبدئيتين فالظاهر أن ذلك في الشكل الأول غير ممكن بخلاف باقي الأشكال ثم إن الشيخ بعد ما بين أن الفكر
 هو الانتقال من المعلومات إلى الجهولات وأن ذلك الانتقال لا يخضع ترتيبا وهيئة في تلك المعلومات حتى
 قال فلا سبيل إلى إدراك المطلوب مجهول إلا من قبيل حاصل معلوم ولا سبيل أيضا إلى ذلك مع الحاصل للمعلوم
 إلا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها موقفا إلى المطلوب قال الشارح المحقير يريد بالحاصل للمعلوم مبادي ذلك
 المطلوب ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورتين لأن حصول المبادئ وحدها لو كان
 كافيا لكان العلم بالقضايا الواجب قبولها عالميا لجميع العلوم وأيضا فربما علم الإنسان المبكر لا يتجمل
 وإن هذا مثلا بتركهم راء اعطسجة البطن فيظنها حيل وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فقد ظهر من
 كلام الشارح أن الاعتبار بالمقدمتين هو الترتيب والهيئة لا ملاحظتهما وإنما ملاحظتهما غير مرتبين
 ترتيبا مخصوصا لا يكفيان في ذلك وسبق كلام الشيخ يدل على ذلك ولا شك أنه صواب فلا يتوجه عليه
 اعتراض الامام أصلا نعم عبارته على هذا تقتضي أن يكون المحتاج إليه بعد العلم بالمقدمتين هو العلم
 بالترتيب والهيئة وكذلك عبارة الشارح أولا حيث قال ملاحظة الترتيب وجوابه أن الترتيب والهيئة إنما
 يحصلان من ملاحظة المقدمات على وجه مخصوص فأراد بملاحظة الترتيب والهيئة الملاحظة التي
 يحصل بها الترتيب والهيئة وعلى هذا تقول عبارة المتن ولذلك قال الشارح آخرا وذلك لعدم الترتيب
 والهيئة في علمه فتأمل ١٥ (قوله أجاب الامام بأنه معارض الخ) أراد به أنه مقوض عند تخصيص كلامه
 ١٦ (قوله استلزم النظر الفاسد الجهل) قيل أن قولنا زيد جاد وكل جاد جسم نفع أن زيد جسم والقياس
 فاسد من حيث المادة فقط والنتيجة حقة ١٧ (قوله سواء كان هناك معلم الخ) ولقائل أن يقول لاشئ
 أن من حصل له العلم بشك الأمور حصل العلم بالنتيجة وإنما الكلام في إمكان العلم بهذه الأمور من غير
 معلم وما ذكرتم لا يدل عليه ١٨ (قوله أعماهو بالنظر الخ) والقول بأن طريق المعرفة هو النظر فقط
 ولا يلزم ما سياتي من أن امتناع العرفان بغير النظر ممنوع ١٩ (قوله واعترض على دليل المعرفة أيضا)
 في ظاهره هذا الاعتراض نظرا لأننا نسلم أن التعذيب على الترتيب من لوازم الوجوب إلا أنه يقال
 التعذيب من لوازمه والآن لم تدل على نفيه اللهم إلا إذا كان الاعتراض عليهم على سبيل الإلزام لحيث
 يستقيم ٢٠ (قوله فيدور) والجواب أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والإلزام بالدور بل يكفي فيه

امكان العلم بالوجوب عليه والامكان حاصل في الجملة اه (قوله كالجوهريه) أقول معنى الجوهرية
كون الشيء اذا وجد وجد في موضوع فعلى هذا يصدق على المعدوم اه (قوله فليجعل مورد القسمة
الخ) ومن جعل مورد القسمة المعلوم ولعل مراده من شأنه ان يعلم غيبته لا فرق اه (قوله لانه اذا علم
مطابقا الخ) أقول اعلم ان العلم بان هذا التصديق يدعى مطلقا أى بجميع أجزائه مجمله لا يتوقف على
العلم بداهة كل جزء تفصيلا كما في كبرى الشكل الاول بالقياس الى نتيجة اه (قوله ان دفع الاعتراض
بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته) لجواز أن يكون تمتع التصور فلا يوسف بالانكسب ولا
بالبداهة وانما ان دفع بما ذكره من ان الوجود متصور اه (قوله لا نسلم ان جزء الوجود) هذا السؤال
وارد على الشئ الأخير أيضا كما لا يخفى اه (قوله لا نناقول لامتناع في كون جزء الشئ معروضا له) أى
لاستحالة في كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه خارج عنه محمول عليه كذا كره من المثال غايه ما في الباب
انه يلزم أن لا يكون الخارج بشأمة خارجا ولا امتناع فيه فان المركب من الداخل والخارج خارج وأما
كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه قائم به وحال فيه فالظاهر استحالة كافي السواد القائم بعمله نعم الكلام في
ان نسبة الوجود الى الماهيات كنسبة الاعراض الى محالها أم لا اه (قوله وأما بيان بطلان اللازم)
ولما لم أن يمنع بطلان اللازم قوله ونتردد في كونه واجبا أو جوهرا أو عرضا مع سواء اعتقاد الوجود في جميع
الاحوال ممنوع فان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم سواء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال
نعم يسلم إطلاق لفظ الوجود بالاشتراك على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع اه
(قوله مفهوم السلب واحد) فلا تخالف في الاعداد فلا تعدلانه يقتضي التمايز اه (قوله لكن السلوب
مشاركة في مطلق السبب) أجب بان المقائل بالاشتراك الوجود لفظا يمنع الاشتراك بين السلوب في مطلق
السلب معنى بل هي مشاركة عنده في لفظ السلب أيضا اه (قوله والعدم الخاص فقد أخطأ)
اذلا واسطة بين التقيضين قطعا فاشي امان يكون موجودا لوجوده الخاص أولا يكون موجودا
به والعقل جازم بالانحصار نظرنا الى التعميم نفسه وتوهم الشارح انما نشأ من جهة اللفظ اه
(قوله لامتناع الشئ في ماهية الشئ وذاته عند تصوره) يعنى تصور الشئ بحقيقته فالكلام انما يتم في
الحقائق المتصورة بالكنه اه (قوله أجب بان تصور الشئ وان كان عبارة عن وجوده في الذهن)
وبعبارة أوضح لا يلزم من تصور الشئ وجوده في الذهن تصور ذلك التصور والوجود لا بالكنه ولا بوجه
ما يقصودان بشكك في نسبة الوجود الذهني مع كونه موجودا فيه لعدم الاطلاع على حقيقة تلك الحالة
الثابتة له في الذهن وانما وجود ذلك الشئ فيه اه (قوله يلزم كونه زائدا) ان أراد كونه زائدا في الكل
فلزومه ممنوع وان أراد في البعض فعلى تقدير تسليم لزومه لا يكون مطابقا للدعوى الكلية اه (قوله غير
قابل لنفسه) وفيه نظرا لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه لان الوجود لو لم يكن
مفهوما واحدا مشتركا لكون الوجودات متغايرة فلا يلزم من قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه
لجواز أن يكون القابل غير المتقول بنا على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي وأيضا لا نسلم
استحالة قبول الشئ لتقيضه فان قلت ان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والشئ لا يجتمع مع تقيضه
قلت لا نسلم ذلك وانما يلزم ان لم يكن المقبول أمرا عديما وهو ممنوع اه (قوله لزوم امتناع تحقق شئ من
الماهيات) ان أراد امتناع تحققه خارجا فاما يلزم ذلك لو كانت الاجناس والفصول أمورا خارجية وان
أراد امتناع تحققه اذنا فذلك لا يلزم اذ لا دليل على امكان تعقل الماهية بالكنه وأما بالنسبة الى العلم المحيط
فانما يتم لو كان بين الاجزاء ترتيب حقيقي والا لا تمتع احاطته بغير المتناهي مطلقا فأمل اه (قوله لانه
ان اقتضى العروض) قيل هو لا يقتضى شيئا من ذلك ولا ينافيه اه (قوله يكون زائدا في الجميع) قد عرفت
ما فيه (قوله وأيضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول) ما ذكره من الدليل على ان الجنس بالقياس

الى الفصل عرض عام في الجميع فلا يجوز تخصيصه اه (قوله من حيث هي هي ليست موجودة ولا
 معدومة) فان قيل قيام الوجود بها امحال كونها معدومة فيلزم اجتماع التقيضين وامحال كونها
 موجودة فيلزم تحصيل الحاصل قلنا حال كونها موجودة بذلك الوجود فلا محذور وان رده في ان قيامه
 بها ام بشرط الوجود او بشرط العدم فالجواب انه قائم بها من حيث هي هي لا بشرط شيء منهما اه
 (قوله فيسأل الوجود ليس طبيعة متوعدة) اقول الظاهر ان هذا السؤال منع للملازمة مع السند كما ان
 السؤال السابق منع الدلائل الثاني وعلى هذا يكون قول المصنف ان سلم اشارة الى منع السند وذلك غير
 مقبول سواء كان مساوياً أو أخص منه بخلاف الاستدلال على بطلانه فانه مقبول في القسم الاول واما قوله
 فلا يمنع المساواة الخ بجواب عن المنع كما أنه قيل الوجود اما متواطئ فيجسد في الجميع وسقط المنع
 واما مشكك فتخصه حقيقة في الكل أيضا ولازم أحد المحذوران وان شئت فجيء كلامه فاجعل
 قوله قيل الوجود مشكك اشارة الى معارضة دالة على جواز تجرد الوجود في الواجب واجعل قوله ان سلم
 منعا لبعض مقدماتها وقوله فلا يمنع معارضة بعد التزويل عن المنع اه (قوله والتشكيك لا يمنع) بل
 المساواة واقعة مع التشكيك ولا يلزم ما ذكر اه (قوله في ان المعدوم الممكن هو شيء في الخارج على
 معنى الخ) لا يخفى ان لفظ الشيء هل يطلق عليه في اللغة أم لا فان ذلك بحث لغوي اه (قوله اجيب باننا
 نسلم انه اذا لم يكن ثابتا يكون منفيًا محضًا) وتفصيل الكلام ان التزويد في المعدوم اما بحسب ما صدق عليه
 من افراده واما بحسب مفهومه فعلى الاول تكون الاقسام ثلاثة الاول ان يكون الجميع منفيًا محضًا
 الثاني ان يكون الجميع ثابتًا ووجه الثالث ان يكون بعضها ثابتا كالمعدوم الممكن وبعضها منفيًا كالممتنع
 والمختار والقسم الثالث فلا يصح ما ذكره من الدليل اذ كبراء جزئية وعلى الثاني فاما ان يراد ان مفهوم
 المعدوم هو مفهوم المنفي المحض أو غيرهما فالجواب باختيار الشق الثاني ولا يلزم من مغايرته اياه ان يكون
 ثابتا لجواز المغايرة وانصافه بفهوم المنفي المحض ولا يلزم من صدقه على افرادها اتصافها بذلك فلا يلزم
 المطلوب واما ان يراد ان مفهومه منصف بفهوم المنفي المحض أو لا فالجواب باختيار الشق الاول الى آخر
 الكلام اه (قوله وكل معلوم متعين) أي من غير العلوم والاكتشافات اتصاف أحداهما بالمعلومية
 والاخر بعدمها اه (قوله وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة) أي قالوا ان التسلسل في
 الامور الثابتة المنفكة عن الوجود جائز اه (قوله ويزيد وجوده على ماهيته) ويلزم التسلسل باننا
 ننقل الكلام الى وجود الوجود ونقول هو أيضا موجود بوجوده اذ عليه اه (قوله في الاسم بل في
 المعنى) لا نأزاقطعنا النظر عن جانب اللفاظ ولا حظنا المعاني وجدنا بين البياض والسواد اشتراكا ليس
 بين البياض والحلاوة مثلا ويزيد وضع اللفاظ في اللغات للقدرة المشتركة بين الالوان اه (قوله بل
 وجود الوجود عينه) توضيح هذا الكلام ان الوجود هو التحقق وكل معنى مغاير للتحقق فهو في كونه
 متحققا يحتاج الى التحقق واما ما هو عين التحقق فهو في كونه متحققا لا يحتاج الى شيء آخر بل هو متحقق
 بذاته كما ان كل مضي مغاير للضوء وهو في كونه مضيا يحتاج الى الضوء واما ما هو عين الضوء فهو في كونه
 مضيا لا يحتاج الى ضوء آخر بل هو مضي بذاته واما ما ذكره الشارح من ان الموجود شيء له الوجود الخ
 في كلام ناشئ من النظر الى جانب اللفاظ والمعاني اللغوية على انه جار في الوجود الذهني أيضا فلا يصح قوله
 فتضار ان الوجود موجود في الذهن فان اجاب بان القائم به في الذهن جزء من جزئياته فلم لا يجوز مثله
 بحسب الخارج اه (قوله ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون الوجود معدوم وجودا
 أو معدوما الخ) فان قيل كيف لا يرد عليه هذه القسمة مع ان التزويد بين التقيضين حاصر للجميع
 الاشياء لا يخرج عنه شيء منها اجيب بان كل تقيضين يشاوان كل ما عداهما فكل معنى مغاير لهما
 يرد بينهما ولا يخرج عنهما واما ما فلا يندرجان تحت شيء منهما فلا يصح شيء منهما ان يقال هو اما ان

بندرج تحت هذا وتحت ذلك وقد أحسب أيضا بان الوجود معدوم ولا استعمال في ذلك وانما الممتنع حل
 أحد التقيضين على الآخر بالمواطأة وقد استوفى في أقسام الجواب عن هذه الشبهة ١٥ (قوله ففصار
 ان الوجود موجود في الذهن) التردد بانما هو بحسب الخارج فلا تقيضه لما ذكره ١٥ (قوله ظاهر ضعف
 ما زعم) أي ظاهر ضعف مذهبه وضعف دليله أيضا فتأمل ١٥ (قوله ثم المركبة اما خارجية) وكذا البسيط
 اما بسيطة خارجا أو في الذهن فالأقسام أربعة ١٥ (قوله اذا اردنا بالروح الصورة الحادثة) وأما الروح بمعنى
 النفس الناطقة فلا يتصور بينهما تراكب حقيقي قطعا ١٥ (قوله كل واحد هو) أي كل واحد من
 تلك الاشياء هو الجنس في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لما هي نوعية منها بتمامها ١٥ (قوله لو كان
 عدمها يمكن عدمها مطلقا) لان العدم المطلق لا تغير فيه بل لا يتصور أصلا فلا يكون مميزا للغير قطعا ١٥
 (قوله اذ لو كانت التعينات بتعين الشخص من انضمام التعيين بل يحتاج كل فرد من افراد التعيين الى
 تعيين آخر يمتاز به عن سائر افرادها ١٥ (قوله وأجيب بان تعين كل متعين ماهية مخالفة) هذه العبارة
 مشعرة بان كل تعيين له ماهية كلية الا انها مخصصة في فرد واحد وذلك يستلزم احتياجه الى تعين آخر
 قطعا والحق انها جزئيات في حدودها ومختلفة بالحقائق ١٥ (قوله ونفوض هذا الدليل باختصاص
 الفصول) هذا النقض انما توجه على من يقول بالاجناس والفصول وانها متمايزة في الخارج ١٥
 (قوله والحق أن يقال لو كان علة الوجوب هي الذات) وذلك لان التسلسل للآدم من الدليل السابق
 انما هو من جانب المعلول وفي انعام البرهان على بطلانه كلام وأما التسلسل للآدم ههنا من جانب العلة
 وأما ورود الاشكالات والاحتياج اوردفعها بقضى الاولوية هذا ان جعل قوله والحق اشارة الى ان
 الاستدلال بهذا الوجه على ان الوجوب اعتباري هو الصحيح دون ما ذكره المصنف لكنه خلاف الظاهر
 من وجهين الاول ان ذلك انما يقال بعد الفراغ من تحرير احتجاج المصنف وهو لا تقيض انشاء مقرب
 والثاني انه ذكر هذا الكلام بعينه بعد ذلك حين قال والاولى والصواب انه اشارة الى رد ما ذكره في قوله
 أجيب باننا ان لم الخف فكنا قال ورد هذا الجواب بان الوجوب اذا كان ممكنا فعلته اما غير الذات يجوز
 زواله فنظر الى الذات فلا يكون واجبا لذاته واما بالذات فلم التسلسل من طرف المبدأ وكلاهما محال فلا
 يكون ممكنا بل واجبا الى آخر الدليل في العبارة أدنى مساهلة ١٥ (قوله والاولى أن يقال) انما كان
 هذا أولى لانه أخصر حيث حذف أ. بدنى التردد أعني وجوب الوجوب على تقدير كونه موجودا وأيضا
 التسلسل ههنا من طرف المبدأ ولا ينافي هذا جعله علة لكونه حقا كاسبق في الحاشية الاولى وأيضا هناك
 يحتاج الى دفع تلك الاسئلة ١٥ (قوله لم تقدم الصفة على الموصوف) أي الصفة الحقيقية وأما تقدم
 الصفة الاعتبارية فلا استحالة فيه بل نقول كل صفة متقدمة على وجود الموصوف فاما اعتبارية قطعا
 ١٥ (قوله فلزم حدوث أقدم) لان القدم صفة لازمة للتقدم فلزم من حدوثها حدوثه ١٥ (قوله أي
 انتزاع صورتين من اجزاء) حتى يكون م. كاعقلا وقوله فيسجد لربك أي مطلقا أهم من ان يكون
 من أمرين متساويين أو غيرهما ١٥ (قوله جازا اشكاله الذات عن الوجوب) أي نظرا الى الذات نفسها
 ١٥ (قوله واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة) والا لم يكن الامكان علة للحاجة ١٥ (قوله يستلزم ثبوت
 الحاجة في نفسها) بناء على ان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوته في نفسه فكل ثابت لغيره ثابت في نفسه
 بدون العكس لا على ان الاول مقيد والثاني مطلق كما يوهمه ظاهر عبارة الشارح ١٥ (قوله لم يكن
 الموصوف محتاجا اليه) والا لا حاجة للصفة الى ذلك المؤثر ضرورة احتياجها الى الموصوف المحتاج اليه
 وفيه بحث لان عدم احتياج الصفة الى المؤثر لعدمها لا يستلزم عدم احتياج الموصوف اذ ربما كان
 وجودها يحتاج الى المؤثر ولا يلزم من ذلك احتياج الصفة اليه ونعما يلزم ذلك لو كانت وجودية محتاجة الى
 الموصوف ١٥ (قوله فانه لا يلزم من كون الوصف صديقا ان لا يكون الشيء موصوفا به) هذا هو الجواب

عن تقرير الشارح على تقدير أن يقرر السؤال بأن الحاجة عدمية غير ثابتة في نفسها فلا تثبت لغيرها فلا يكون الممكن محتاجا إليه فلا يكون امكانه صلة لا احتياجه وأن قرر بانها كانت عدمية لم تكن معللة أصلا فلا يكون الامكان صلة لها فالجواب أن العدمي لا يحتاج في ثبوته في نفسه الى علة الا لا يثبت كذلك وإذا وقع صفة لغيره احتاج اتصافه الى علة لا ليصل الاتصاف بوجوده بل ليصل ذلك الغير متصفا به تلك الصفة العدمية كما ذكره في إيجاد الماهية اه (قوله في انه كيف يترج وجوده على عدمه) هذا كلام محقق قد ذكره في تحقيق السلسل في الامور الاعتبارية وكيفية انقطاعه كالزوم والحصول والوحدة والكثر لكن قوله اذا نظر العقل اليهما باعتبار ذاتيهما يكونان محتملين ان أراد به الامكان العام فصح لكنه ليس صلة للحاجة وان أراد به الامكان الخاص فالظاهر انهما من الامور الاعتبارية التي يجمع وجودها في الخارج فلا يعرضها الامكان الخاص بحسبه واعتباره بالقياس الى الوجود الذهني خلاف المصطلح اه (قوله فانها ليست بحال الوجود) فيلزم الواسطة قطعا اه (قوله فان قيل فعمل هذا) أي على مذ كرم من أن المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود الخ اه (قوله أجب بان التأثير) والحاصل ان التأثير ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم بل هو في زمان الوجود والماثل انما يلزم من الاول فقط اه (قوله لا يقال لاسلم ان الدليل الذي ذكرتم فطحي) فلا يكون بدعيما وفيه بحث لان التشكيك في البديهيات لا يخرجها عن بدهيتها فان العقل جازم بها ويعلم اجالا ان ما ذكر في باطلها مغالطة وان لم يعلم الغلط بخبره فبيان المغالطة ليس وسيلة الى ان يجزم بها فخرج بذلك عن كونها بدعية بل ليعبد صاحبها عن الاور المشككة لا يخلص عن شبه وبالكلا ورات ولا يتخذها الاوهام ذراع الى ايقاع الشك فيها بالقياس الى العقول الناقصة اه (قوله عدم علة وجود الممكن) فانه لو لم تكن العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما اه (قوله والصواب أن يقال الخ) التحقيق ان قولنا عدم الاثر في نفس الامر لان عدم المؤثر فيه حكمه قبله العقل اذ حاصله لم يوجد فيه لعدم وجوده فسه والعقل جازم بحسبه كما يجزم بحسبه قولنا وجد الاثر فيه لوجود المؤثر فيه وانما الذي لا قبله هو قولنا حصل عدمه في نفس الامر بحصول عدمه فيه على أن يكون الخارج طرفا لمحصل العدم فيه لانتفصه ولا للوجود الذي أضيف اليه العدم في المعنى فان قيل العدم اذا لم يكن حاصل في نفس الامر كيف يتصف بالعلية والمعلولية قلنا هما أيضا صفتان لعدميتان والعدم في نفس الامر قد يتصف في نفس الامر بما هو معدوم فيه اتصافا ماضيا عليه المعدوم بمفهومه فاذا أراد العقل أن يحكم بالاتصاف احتاج الى تعقلهما فيظهر واتصافه هناك على انه أثر في نفسه كذلك لا على ان من مختصات العقل اه (قوله متأخر الخ) اذ على الاول والثالث يلزم تقديم الشيء على نفسه بامر مراتب وعلى الثاني بخمس مراتب اه (قوله لا على اعتبار وجودها وعدمها) ولهذا كان الشيء ممكنا حال عدمه ولا يمكن أن يقال الحدوث صفة له لا على هذا الوجه ولا يلزم كونه حادثا حال عدمه اه (قوله من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخر الخ) انما الذي يجب تأخره هو تأخر الصفة الموجودة عن الوجود الموصوف اه (قوله أولى به لذاته) كانوا هم بعضهم ان العدم أولى بالموجودات السببية كالحركة والاصوات اه (قوله الحكم الثاني لا لا مكان ان الممكن لا يمكن) فان قيل هذا البحث مستدرك لان الممكن هو الذي يتساوى طريقاه بالقياس الى ذاته فلا أولوية لاحدهما حينئذ نظرا الى الذات والا لا يمكن هناك تساوى قلت الحاصل من التقسيم هو ان الممكن هو ما لا يقتضي لذاته وجوده ولا عدمه اقتضا كما في انعام النقيض وأما التساوى فأنما يلزم من هذا البرهان الدال على انتفاء الاولوية التي لا تنفع من طريان النقيض اه (قوله كان الطرف الاول واجبا) أي وجوب العدم أو وجوب الوجود اه (قوله والخ) أن يقال في الجواب ان المؤثر حال البقاء يمكن حل كلام المصنف على هذا الجواب الحق كالا يخفى اه (قوله لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالعدم) قيل

عليه كما ان القصد الى ايجاد الموجود محال كذلك ايجاد الموجود مطلقا محال سواء كان يقصد اوجده اختيار
أولا فلو صرح ما ذكرتم كان القدم منافيا للتأثير من الموجب أيضا فان قيل الوجود متقدم على الوجود
بالذات ومقارن معه بالزمان ولا استعمال في ايجاد ما هو موجود به - وهذا أثر ذلك الوجود وانما الممتنع
ايجاد ما هو موجود به وجودا آخر - اجيب بان القصد ايضا متقدم على الوجود والوجود بالذات ولا يلزم من
ذلك تقدمه عليهم ما زمانا حتى يجب مقارنته للعدم فالفرق تحكم اه (قوله المختار) يعني ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل بطلاق على المبارى تعالى على المذهبين وأما معنى انه يصح منه الفعل والترك فعند المتكلمين
فقط اه (قوله والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم
محاسن سوى الله تعالى) فان ذلك يدل على ثبوت القدم للذات والصفات عندهم وان لم تكن الدلالة قطعية
اه (قوله ويسمى حدوثا زمانيا الخ) وبازائه القدم الزماني هو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم
وبازاء الحدوث الذاتي القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير بل هو عدم مسبوقية
الوجود بلا استعانة بغيره الوجود والحدوث الزماني اخص من الذاتي على رأى الحكماء وكذلك القدم الذاتي
اخص من الزماني وأما عند المتكلمين فان قيل بوجود الصفات القديمة له تعالى فكذلك والافالحدوثان
متلازمان وكذلك القدمان اه (قوله وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير)
اللازم من الدليل هو ان ارتفاع حال الشيء في نفسه يستلزم ارتفاع حاله بقياسه الى الغير بدون العكس
وهذا القدر لا يكفي في تقدمه بالذات بل لا بد من أن يكون الارتفاع الاول سببا للثاني ولم يثبت بعد اه
(قوله فيكون وجود كل ممكن موجودا بالغير مسبوقا بغيره) وذلك الغير هو لا استعانة بغيره الوجود لا عدم
على ما قيل من ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان حدوثا زمانيا وان كان السبق
بالذات حدوثا ذاتيا لان عدم لا تقدمه بالذات على الوجود أصلا فالصحيح أن يقال الحدوث هو مسبوقية
الوجود بالغير فان كان السبق زمانيا حدوثا زمانيا وان كان ذاتيا حدوثا ذاتيا اه (قوله يلزم أن
يتحقق أحد الأمرين فيلزم القلب) وأيضا لو كان واجبا لما كان معدوما أصلا ولو كان منجنا لم يوجد
قطعا اه (قوله وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه) فلا يكون فاعنا بالفاعل لان الامر القاسم به
الذي يتعلق بالممكن المقدوره هو القدرة فقط وفي الحصر كلام سيأتي تقريره في التشرح اه (قوله أمر
اضافي) يكون للشيء بالقياس الى وجوده أي الامكان اما بالقياس الى وجود الشيء في نفسه واما بالقياس
الى وجود الشيء بغيره اه (قوله ومعنى ثبت ان لكل حادث امكانا متقدما على وجوده وان ذلك الامكان
حال في محل موجود فذلك الامكان اذا قيس الى الحادث فهو امكان وجوده واذا قيس الى ذلك الماهل يسمى
قوة له بالنسبة الى وجود ذلك الحادث لا يقال هذا الكلام يدل على ان الاستدلال بالامكان الاستعدادي
فانه المسمى في المشهور بالقوة والاستعداد لا نقول المراد بالقوة هو الامكان المقارن للعدم ولا
اختصاص لذلك بالاستعدادي اه (قوله وهذا ان شئت كان في معنى واحد وهو القليلة بالذات الخ)
القليلة بالذات هو ترتيب العقلي الحاصل للاحتياج اليه بالقياس الى المحتاج المصح لقولنا وجد فوجد
لا نفس كونه محتاجا اليه وعلى هذا القياس تأخر المحتاج عنه اه (قوله ولا يجوز ان يكون حال في غيره)
هذه معارضة في المقدمة القائلة ان الحادث ممكن قبل وجوده اه (قوله يمكن أن يجاب عنه) بأنه لو كان
الفاعل محلا بالامكان يلزم امكان الفاعل واللازم باطل اه (قوله الوحدة لا يمكن نفيها الخ) قد
سبق في بحث الوجود ان مثل هذا لا يدل على بدهية التصور بحسب الحقيقة اه (قوله فيل الدليل
لا يدل الا على ان الواحد المعروف للوحدة بدهي) والمقصود بدهية المعارض وهو الوحدة ومن الدليل
لا يلزم ذلك اه (قوله فان الكثير من حيث هو كثير موجودا الخ) وليس مضاه على قياس قولنا الانسان
من حيث هو انسان ليس الانسانا كاسبق في بحث الماهية بل معناه ان ذات الكثير اذا لوحظ معه

أعدده ونفصيله أي كثرته يصدق عليه أنه موجود ولا يصدق عليه أنه واحد فطل ما فوجهم بعضهم
 (قوله) لأن عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع فيه الوحدة والكثرة (الظاهر في العبارة أن يقال عدم غير
 الكثرة يجوز أن يجتمع مع الكثرة فيلزم الحال اهـ (قوله فتكون عدمية الخ) أيضا يلزم أن تكون
 الكثرة مركبة من عدتها اهـ (قوله فتكون الكثرة أيضا وجودية) لأن عدمية المركب إنما تكون
 بعدمية جزء من أجزائه وليس لها جزء غير الوحدات بل كل كثرة هي من وحداتها الوجودية لأن
 الوحدات بمنزلة المادة وهناك جزء آخر يجري مجرى الصورة ومنشأ لخواص الغير المتناهية بل منشؤها
 هو مجموع تلك الوحدات من حيث هي وإذا اعتبر هناك هيئة وحدانية صار بذلك الاعتبار واحدا لا
 ذلك العدد من حيث هو كذلك اهـ (قوله لا مناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة الخ)
 فإن ذات الكثرة من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجبال معروضة لواحدة اهـ (قوله
 مشاركة في الماهية فهو الواو لدة) أي الشخصية لأن الكلام في الواحد بالشخص وكذا الحال في أمثلة
 سائر الأقسام اهـ (قوله يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر الخ) أما تفسير يصيب المعنى لما
 سبق أن المراد من استقلال كل منهما بالذات والحقيقة هو جواز انفكاك كل منهما عن الآخر فلا
 يكون أحدهما قائما بالآخر ولا مقوم له وبيننا يمكن أن يراد بالذات نفس الماهية من حيث هي
 ويكون استقلالها إشارة إلى نفي التفويم وبالحقيقة الماهية من حيث أهم موجودة ويكون استقلالها
 إشارة إلى نفي القيام وأما قيد آخر فيكون القيد الأول لأخراج النكل والجزء والثاني لأخراج الصفة
 والموصوف اهـ (قوله قال مشايخنا الصفة مع الذات) وأما إحدى صفتي الذات بالقياس إلى الصفة
 الأخرى فهما غيران إذ ليست احداهما مقومة للأخرى ولا حالة ولا قائمة بها اهـ (قوله ثم المختلفان
 متلاقيان ان اشتركا في موضوع الخ) الاشتراك في الموضوع أمان يعتبر فيه إمكان الاجتماع فيه في
 زمان واحد أولا فإن لم يعتبر كان البياض والسواد منشار كين في الموضوع كطرفة والسواد فامتنادان
 قد اندرجا في المتلاقيين وقد جعلهما من أقسام المتقابلين المندرجين تحت المتباينين فلا تكون القسمة
 حقيقية وإن اعتبر لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الأمور المخدعة بالموضوع المنعنة الاجتماع فيه
 داخل في قسم التساوي لخروجه عن مقسمه فالأولى أن يجعل اعتبار النسب الأصلية قسمة برأسها
 واعتبار انقباض وصدمة قسمة أخرى كما هو المشهور اهـ (قوله كاسود والحركة فاهما تعرضان
 الخ) لاشذان السواد والحركة من المتباينان صدقا وإن لا يقابلا وجودا في موضوع واحد فلعن المراد
 بهما الاسود والمحرك فأمثل في توجيه كلامه اهـ (قوله ثم المتباينان متقابلان الخ) هذا إذا كان
 لهما موضوع أي محل مستغن عن الحال مقوم له وأعمالا لا موضوع له بهذا المعنى كالإنسان والفرس فهما
 متباينان غير متقابلين اهـ (قوله في زمان واحد قيل التقييد بزمان زيادة تصرح بالمراد فان الاجتماع
 في موضوع واحد يبادر منه اتحاد الزمان اهـ (قوله ليندرج فيه تقابل التضاد) وإنما كانت هذه
 التقييد موجبة فلا ندرج والتمعن لوقوعها في سياق معنى النفي اهـ (قوله اما وجوديان) أي لا يكون
 السلب جزءا لأحدهما اهـ (قوله ولا في وقت يمكن اتصافه به سلبا وإيجابا الخ) اعلم ان السواد
 يقابل البياض تقابل التضاد باعتبار وجودهما في الخارج مقبلا إلى موضوع واحد في زمان واحد فإذا
 وجد أحدهما فيه امتنع وجود الآخر فيه مادام الأول موجودا فكل واحد من الضدين موجود في
 الخارج وكذا المتقابلان بالتضاد كالألوة والبنوة بتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقبلا إلى
 موضوع واحد من جهة واحدة على قول من قال بوجود الإضافات في الجملة وأما من قال بعدمها مطلقا
 فالتقابل باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج والبصر أيضا موجود في الخارج وتقابلهما مع العمى
 باعتبار ذلك الوجود فاحسد المتقابلين موجود في الخارج وأما الإيجاب والسلب فهما أمران عقليان

واردان على النسبة كحقيقته فلا وجود للمقابلة بينهما في الخارج بل في العقل والقول فان ثبوت النسبة وانتقائها اليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فان قلت قولنا هذا أسود وهذا أبيض متقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق فمن أى الاقسام قلنا التقابل بين القضيتين المتضادتين كورين متفرع على تقابل مبداهما فهو راجع اليه في الحقيقة وأما الموجبة والسالبة البكيتان فتقابلتان تقابل السالب والايجاب لانه أعم من التناقض وامنناع الارتفاع انهما بين المتناقضين فقط وانما معنيتهما المتضادتين لشبههما باهما في امتناع الاجتماع فقط قال الشيخ في الفصل السابع من المقالة الاولى في الفن الثالث من منطق الشفا ليس الكلوى السالب يقابل الكلوى الموجب مقابلة التناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب بمجموله مقابلة أخرى فسمى هذه المقابلة تضادا اذ المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البته ولكن قد يجتمعان كاذبا كالاشد ادفى اعيان الامور اه (قوله فان مثل تقابل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه) جعل بعضهم ذلك قسما خاصا ومعاه بالتعاند اه (قوله يمكن تعقل أحدهما مع الذلول عن الآخر) تعاقب بينهما غاية الخلاف الاضداد منها ما يصح عليه التعاقب كالسواد والابيض ومنها ما لا يصح فيه ذلك كالحركة من الوسط واليسه فانه لا بد أن يتوسطها مسكون في المشهور اه (قوله السواد من حيث هو ضد لابييض مضاف الخ) كل متقابلين من حيث هما متقابلان بذلك التقابل مندرجان تحت المضاف حتى المضايقان كاللوة والبنوة فانهما مع اندراجهما بذاتهما تحت المضاف يندرجان أيضا تحته بذلك الاعتبار اه (قوله قلنا المضاف تحت مصدق عليه المقابل) فان قيل اذا كان المضاف تحت الذات التي صدق عليها مفهوم المقابل كان تحت مفهومه أيضا فيكون صادقا عليه وعلى غيره ولا شأن هذا المفهوم وفرد من افراد المضاف ويلزم المندرج قلنا مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده أعم من المضاف وهو من حيث هو وهو مندرج تحت المضاف ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراد اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر فان الحيوان مندرج تحت الجنس ولا يندرج افراد تحته اه (قوله أى تحت الذى صدق عليها المقابل) ليس هناك الا مفهوم المقابل ومصدق عليه من الامور الاربعه المخصوصة فان أريد بمصدق عليه واحد معين منها لم يصح القسمة اليها وان أريد مفهوم مصدق عليه المقابل فهو في حكم مفهومه فالجواب الحقيقي ما أوضحناه في الحاشية الاولى ولعل مرادهم بما ذكره هو ذلك الا ان العبارة قاصرة عنه اه (قوله فيكون المتلا هو هو لا مثلين) الا ان كل ما عارض لاحدهما من جهة الحمل كان عارضا للآخر ايضا ومن الجانبين يعرضه عارض لا من جهته فلا يلزم عروضة للآخر اه (قوله لا يصدقان ولا يكذبان معا) وذلك اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض اه (قوله وأما المضايقان فيكذبان خلواهل عنهما) ولعدم اهل ايضا وعين اندراجهم في خلواهل اه (قوله فان بدلت الى يستلزم الخ) هذا من قبل بأدلة الثالثة اه (قوله لدل على ان التضاد الحقيقي لا بد من الخ) زعم بعضهم وقوع التضاد في الاجناس فان الحيوان شر جنسان لانواع كثيرة وهما متضادان وأجيب بان الخير هو حصول كمال للشيء والشر عبارة عن عدمه له فيبين جماعاتها بل العدم والملكية وايضا اليه اذا تبين لما تحتهما فلا يكونان جنسين بل هما عارضان لمصدق عليه وزعم بعضهم ايضا ان الاندراج تحت جنس واحد ليس بشرط فان الشبابة تضاد الثور مع اندراجهما تحت جنس الفرس لثوب لذة بل لا واجب بان الفضيلة عارضة للشبابية الشجاعة وليد يلهيه الثور ولو سلم انه نوعان لهما فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والتباعدة واسطه بين الثور والبلبل لا يكون ضد الشيء منهما كذا في شرح المختص اه (قوله فلا يتوقف على ما يقال) انه مفرد من هذه القول اما بيان حال العلة لتامة للموجود الخارجي واما ابراهيمه على من جعل زوال المتباعد داخل في العلة انما هي والحق ان الموجودات الخارجية

لها عمل تامه لا يجب أن تكون موجودة بل الواجب هو وجود الفاعل الذي هو المؤثر إذ لا يتصور تأثير
الامن موجودا أما الامور العدمية فلا يقتضي العقل تأثيرها بل لابد من أن يكون لها مدخل في تأثير
المؤثر فإذا وجد المعلول في الخارج فكل ما يتوقف وجوده على وجوده كان موجودا فيه وكل ما يتوقف
وجوده على عدمه فكل ما يتوقف وجوده على وجوده كان معدوما فيه فإن أثر وجود العلة التامة هذا المعنى فهو حق لا نزاع
فيه وإن أراد بدك ونها مو جودة واحدة حقيقية فلا يجب صدق ذلك كليا اه (قوله ثم العلة
الناقصة أربع صور ية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الخ) المركب الحقيقي الصادر عن الفاعل
المتأثر لابد له من هذه الأربع وإذا صدر عن الموجب يحتاج الى ثلاثة منها سقوط العلة الغائية والبسيط
الصادر من المتأثر يحتاج الى الفاعلية والغائية فقط والصادر عن الموجب يحتاج الى الفاعلية فقط
اه (قوله وارتفاع الموانع فراجعة الى تقيم العلة) قال في شرح المنص ان الشرائط وعدم الموانع داخله في
العلة المادية لا ممتنع قبول الشيء صورة في آخر بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه وأما الآلات
والادوات فداخله في العلة الفاعلية لا ممتنع تأثير الشيء في وجود غيره بدون ما يحتاج اليه من الآلات
والادوات اه (قوله فيكون مستغنى عن كل واحدة الخ) قيل لا استحالة في ذلك فان الاحتياج الى
احدا هما من حيث انما علة موجبة له والاستغناء عنها من حيث ان الاخرى علة موجبة له والمستحيل
هو الاستغناء والاحتياج من جهة واحدة بل الصواب أن يقال يلزم استغناؤه عنها معا فيلزم استغناء
المعلول عن العلة اه (قوله على معنى ان السواد محل لتضاده الخ) الحاصل ان تضاد السواد علة تامة
يعتبر فيها السواد على انه محل له دون البياض اذ لا يعتبر هو فيها بكونه محلا له وبالعكس من ذلك حال علة
تضاد البياض فيكون العلتان متغايرتين قطعا في كون التضاد من الموجودات العينية نظر اه (قوله فلا
يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها) لانها اذا كانت من حيث هي محتاجة الى تلك العلة المعنية فلا
يشك عنها الاحتياج اليها فلا يقع بدونها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها اه (قوله فلا تتعدد
آثاره) أي يجوز أن يكون المركب علة مستقلة لا تأثر مختلفه كالآثار الصادرة عن كل من العناصر
الأربعة كالبرودة والرطوبة الصادرين عن الماء الذي هو مركب من الهول والصور الجمعية والصور
الدوعية اه (قوله هو مبدأ العقل الخ) بسبب الاعتبار والجهات التي فيه (قوله فهذا ان المفهوم ان
دخل) لا يجوز أن يكون كل واحد منهما بنفسه والاشكال له ذاتان مختلفتان فان كان أحدهما نفسه
والآخر جزؤه يلزم التركيب وحده وان كانا معا راضين يلزم التسلسل فقط هذه هي الاقسام
العقلية اه (قوله ان تعددت الآلات والقوابل) مثال تعدد الآلات النفس الناطقة التي تصدر عنها
آثارها بتوسط الآلات ومثال تعدد القوابل بعض الفعل الذي يقبض الصور والامراض على المواد
العضوية اه (قوله أحدهما أمر اضافي يعرض لذات العلة) فان العقل اذ لا حظ الشيء مقبض الى معول
أدرك لهما اضافيين أعني المصدرة والصادر به فهما أمران اضافيان يعرضان لهما في العقل متأخران
عنهما هناك ولا وجود لهما في الخارج أصلا اذ الذات المصدرة أعني العلة وذات القادر أعني المعلول وليس
كون الاول مصدرا والثاني صادر من الامور المتحققة في الالهيان اذ ليس في الخارج اه (قوله والثاني
كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم بالذات) فان قيل كون العلة بحيث يجب عنها المعلول أيضا
مفهوم اضافي متأخر عن ذات العلة والمعلول فكيف يكون أمر احقيقا متماثل على المعلول قلنا لا شك
ان للعة خصوصية باعتبار ما يصدر عنها معلولها المعنية ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره مثلا اذا
فرضنا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له خصوصية مع ما لا تكون تلك الخصوصية هي
المصدر فتكون موجودة قطعا واذا عرفت هذا فنقول: هم أرادوا بالمصدرة و يكون العلة بحيث يجب

عنها المعلوم تلك الخصوصية ولا تعني بالخصوصية أمر اضافي له تلك الخصوصية مع غيرها وبسبب ذلك
يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها في الحقيقة بعرض لفهمهم ما تعود المناقشة فيها بل أمرا
مخصوصا له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلوم المخصوص فلا يكون له ذلك مع غيره والسبب في هذا
الاشكال هو ضبط العبارة عما هو المقصود في هذا المقام فاذا عبر عنه بعبارة شاملة فربما أتضح المرام
واندفع الاشتباه اللفظي الذي يبادر اليه الاوهام اه (قوله) وهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني فان
قلت الشارح قد أجاب عن المناقضة والمعارضة جميعا واجتهد في تصحيح قاعدة الحكماء بما لا يرد عليه
وقد ساعده بتوضيح ما ذكره بعض الافاضل في تحقيقه فما التماس عن هذا المصنف قلت ربما يمتنع ما ذكر
من حديث الخصوصية وان احقرافه الى دعوى الضرورة والصواب ان تلك القاعدة انما تنفعهم ان
لو كان المبدأ تعالى موجبا ما اذا كان مختارا كما هو الحق فيصدر عنه بحسب تعلقات ارادته ما شاء ولا
يلزم محذور أصلا اه (قوله) فان القابل من حيث هو قابل الخ فان القابل وحده لا يكون علة تامة
اذ لا بد من فاعل بخلاف الفاعل اذ ربما يكون علة تامة ولا يحتاج المعلوم الى قابل لقيامه بذاته فتنسب
الفاعل الى المفعول جازا ان يكون بالوجوب وبسبب ذلك في نسبة القابل الى المقبول وأما ان تلك النسبة
لا يلزم أن يكون بالوجوب فلا يضر بالمقصود وهكذا حقيقة بعض العلماء المتأخرين ولا يظن ان المراد ان
الفاعل مع صفة الفاعلية يستلزم المفعول فان القابل أيضا كذلك اه (قوله) فيل نسبة القابل الى
المقبول بالامكان العام فترفعه على ما عليه غير واضح فان الاستلزام من جهة اذ انما ينافي عدمه من جهة
أخرى جازا ان تكون نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ولا
مناوأة والظاهر ان منع المقابلة بنسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص أي لا نسلم ذلك
بل بالامكان العام ولا ينافي بالوجوب وترتيب البحث يقتضي تقديمه وانما هو لانه جعل تبع لما هو
العمدة في الجواب فكما قيل ودفع المناقضة وتقوية قيل نسبة القابل الخ اه (قوله) يدل بالاشتراك
والتشابه المراد من الاشتراك ما يتناول الحقيقة والجازا أيضا وبالتشابه ما يتناول التواطؤ والتشكيك
اه (قوله) بعضها بالاشتراك الخ اما الطريقة في الزمان والمكان وأما الاشتغال فظاهر في كون
الخاص في العام وكون الكل في الجزء ككون السر في القطع الخشبية من الاضافة اذ بينهما نسبة وضافة
محمضة باعتبار وجوده فيها بالقوة أما الكون في الخصب والراحة فن الاشتغال والكون في الحرارة من
الاضافة ولك أن تتكافؤ في ذات اه (قوله) ولا كجزء منه يجوز بذلك عن مثل كون اللونية وأما
الجزء الحقيقى فقد خرج بعدم جواز الاشتغال فانه يجوز انتقاله بخلاف ما يشبه الجزء فان السوادية
واللونية متضادتان وجودا فلا يتصور المفارقة بينهما فان قلت مفارقة الكل عن الجزء والخاص عن العام
بما لا يجوز فلا يخرج كونهما عن تعريف الكون في الموضوع أوجب بأنهما لا يندرجان تحت قوله الكون
في معنى اذ لا يفهم ان منه الا بقرينة فلا حاجة الى اخرجهما بقيد وتفصيله ان الكون في شيء يطلق
اطلاقا فظاهر انهما على كون الشيء في زمانه أو مكانه وكون الجزء أو ما يشبهه في كله فيجب الاختراز عنهما
واذا تأملت فتحة عندك ان ما ذكره تصرف الكون في الكل فيتناول كون الصورة في الهيولى أيضا
ونقسم اليها باعتبار اشتغالها بغيره عن الحال وعدم استغنائه عنه اه (قوله) وتحقيقها ان الاضافة
هيئة هذا تحقيق في الرسم المذكور وتفصيل لفهمه لانه حادثة للاضافة اذ لا حد للاختصاص العلية ولا
رسم لها تأمل على ما هو المشهور اه (قوله) كاتعمدوا انهم لا يراهم المعنى المصدرى بل الهيئة
القابضة اه (قوله) لا يكون ماهيتها ولا لوازمها الخ هذا اعني في الاعراض المتعددة الاشخاص
وأما في العرض المقصود فوجه في شخصه فلا امر (قوله) لان الموضوع والمبهم لا يكون من حيث هو مبهم
الخ لا يلزم من عدم اذلة الموضوع المبهم من حيث هو مبهم تخصصه هو حال فيه بناء على انتفاء

وجوده في الخارج وعدم افادة الموضوع المطلق تشخص ما هو حال فيه فان المطلق موجود في ضمن
 المشخصات فلا يلزم الاحتياج الى موضوع مشخص والحاصل ان الاقسام فيه ثلاثة الموضوع المعين
 الذي اعتبر فيه التعيين الموضوع المبهم الذي اعتبر فيه عدم التعيين والموضوع المطلق الذي لا يعتبر
 فيه التعيين ولا عدمه فلا بد من ابطال الاحتياج الى القسمين الاخيرين لثبت الاحتياج الى القسم
 الاول وما ذكره لا يفي بذلك والا لولى ان يقال ان الحاصل اذا لم يشخص بنفسه لم يفد تشخص ما هو حال
 فيه **ا** **(قوله)** وهذا بخلاف الجسم هذا الكلام دفع لما يتوهم من ان نسبة الاعراض الى المحال
 كنسبة الاجسام الى الاجياز فلما جاز للاجسام الانتقال في الاجياز فليجوز للاعراض من الانتقال في
 المحال ولما يجوز ذلك في الاعراض فليكن المحال كذلك في الاجسام فاجاب بالفرق فان العرض لما
 احتاج في تشخصه الى عمله المعين فوافقه انه عدم تشخصه في عدمه وفي نفسه واما الجسم فيحتاج
 في تعيينه المخصوص الى جزء معين فاذا وافقه لم يبق ذلك التعيين وجودا ولا يستلزم ذلك انتفاء الجسم
 في نفسه فانه ليس يجوز منه ولا لازمه نعم يلزمه مطلق التعيين المحتاج الى حيزا لا الى حيز معين **ا** **(قوله)**
 اذ ليس جعل احد هاتين بالآخر اولى من العكس اذ كل منهما تابع لذلك الغير الذي هو الجوهر في
 التعيين **ا** **(قوله)** فيكون جعله قائما بالآخر اولى من العكس الحاصل انه يجوز ان يكون احد العرضين
 تابعا للجوهر في التعيين والا آخر تابعا للاول في ذلك فيكون هذا الثاني بحيث لا يمكن تبعيته للجوهر في
 التعيين بدون توسط الاول وتبعيته له في ذلك **ا** **(قوله)** اى موجب بالذات وجه الترتيب في هذه الاقسام
 ان العلة اما ذات العرض او غيره فذلك الغير اما مختار واما موجب والموجب اما وجودي او عددي
 ولا يتصور هذا التقسيم في المختار **ك** كما لا يخفى فانخصرت في الاربعة **ا** **(قوله)** ولا زول العرض
 عن الحاصل لمؤثر موجب عددي الخ انما جاز ان يكون المؤثر عدديا لان الكلام في المعامل العددي
ا **(قوله)** فيكون اما مؤثر وجودي هذا مشكل فان هذا التقدير يشعر بان الجوهر له ضد واقبا يأتى
 ذلك اذا امكن في تحقق التضاد بالحل كاذه البه طائفة ولا يشترط فيه الموضوع كما هو المشهور **ا**
(قوله) وغير قار الذات كالحركة والصوت فان العرض الغير القار الذات هو في نفسه متعبد ومتصرم
 فربما كان بقاء العرض القار مشروطا بتعبد شيء منه كدورة من الحركات مثلا فاذا خرج الى
 الوجود وانصرم انتفى شرط بقاءه فيزول بزوال شرطه **ا** **(قوله)** فانه يجوز ان يكون العدم المتعبد
 انما الخ واما العدم المستمر الا لى فلا يستند الى الفاعل المختار لما عرفت من ان اثر الفاعل المختار
 لا يكون الاحداثا **ا** **(قوله)** وقد عسلا النظام لا يبعد ان يقال هذا اشارة الى بعض دليل الاشعري
 اجاب لا بعد تفصيل المناقضات **ا** **(قوله)** وفيه نظر الى قوله ولو صرح ذلك ثقل يمنع اجتماع العرضين
 في محل واحد يمكن ان يقال ليس مقصوده اثبات المطلوب بالقياس الفقهي ليتوجه عليه ما ذكرتم بل
 التشبيه على ان استحالة حلول العرض الواحد في محلين عند العقل كاستحالة حلول الجسم الواحد في مكانين
 فان العقل كما يحكم بان الحاصل في هذا المكان في هذا الاثر غير الحاصل فيه في مكان آخر وانه
 لا يمكن ان يكون اياه كذلك يحكم بان الحال في هذا الاثر في هذا المحل غير الحال فيه في محل آخر وانه
 لا يمكن ان يكون اياه فيتضح بهذا التشبيه الاستحالة المطلوب لا يحصى هذا التشبيه في الاجتماع
 في الاعراض فان العقل لا يحكم باستحالة الاجتماع في الاعراض والسري في ذلك ان تشخص الجسم وتعيينه
 منه من امكان شغله في مكانين اذ لو جاز في نفس الامر حصوله في آن واحد في مكانين لجاز للعقل ان
 يلاحظه كذلك فيمكنه فرض تعدده قطعا فلا يكون شخصا وهكذا الحال في العرض الشخصي بالقياس
 الى محلين فاشتر كافي الحكم المتفرع عليه ولما كان الجسم ذا حجم متعد في الجهات مالى للمكان فلو اجتمع معه
 فيه غيره لم يتم تدخل الاجسام فذلك مسبق فلا يتعدى الحكم الى الاعراض التي لا حجم لها واما الكميات

المتصلة من حيث انها مادية وأجسام فيستحيل تداخلها أيضا فيمنع اجتماعها بعضها مع بعض
 كالاجسام وإذا تحققت ما أوضحناه فثبت أن الجمل كلام المصنف استدلالا غامضا لا يوجب عليه
 النظر المذكور اه (قوله هو السواد المحسوس في ذلك المجل) فلا يجوز بالتغير بين الشيئين من الاولان
 المتشابهة الحالة في الحال المتباينة وانترام ذلك سفسطة اه (قوله ان الاضافات كالجوار والقرب)
 فالجواب أن القرب القائم باحدهما غابر بالشخص لما قام بالاخر وان انفصلت اوما اه (قوله وقد دما
 الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بجمل منقسم) هذا مما لا نزاع فيه اذا كان ذلك العرض قابلا
 للانقسام على حسب انقسام المجل فيكون المجموع حالاً في المجموع ولا يلزم أن يكون أجزاء العرض أيضا
 بالفعل ليخرج عن المبحث كالا يلزم من انفصال المسافة الى أجزاء بالفعل كون الحركة أيضا كذلك نعم
 حلول العرض الذي لا يقبل الانقسام في محل منقسم مختلف فيه فقد جوزه بعض الحكماء كالأبائين
 المذكورة وغيرها كالأطراف على تفصيل فيها والظاهر أن تجوز قيام العرض الواحد بجملين لم يرد
 به جواز قيام العرض الغير المنقسم بالمجل المنقسم بل كل منهما مسألة برأسها وهذا استدلال قدماء الحكماء
 بالاضافات المتفقة بالحقيقة والتخصيص بالقسمين منقسمين بذلك أيضا اه (قوله وجب انعدام
 التأليف) لم يجوز أن يقوم تأليف واحد بمجموع اثلاثه والاخر بالاثنتين وبازالة الثالث عنهما انعدم
 التأليف الاول دون الثاني ولا يلزم بخدور اه (قوله فبدأ بالكعبة لانها أعم وجودا من الكعبة) فان
 اله دمن أنواع الكعبة قيم الماديات والمجردات والجواهر والاعراض والمجموع المركب من الواجب
 والممكن بل أي موجود فرض اذا ضم الى غيره فانه عرض له ما له عدد وليس الكعبة مجموع هذه المثابة
 اه (قوله وهو المنفصل ويسمى العدد) وقال في شرح المنص والادلة على انحصار الكم المنفصل في
 العددين المنفصل من كم من المتفرقات والمتفرقات من المقدرات والمقدرات آحاد الواحد اما أن يؤخذ
 من حيث انه واحد فقط أو يؤخذ من حيث انه انسان أو حجر مثلا فان أخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن
 الحاصل من اجتماع أمثاله الا العددين وان أخذ من حيث انه انسان أو حجر فانه لا يمكن اعتباره كونه الانسان
 الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتباره كونه الاجزاء الحاصلة من اجتماع الاجزاء الواحد كيات
 منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالآحاد التي فيها فهي اغما تكون كيات منفصلة بالحقيقة
 لكونها معدودة بالآحاد التي فيها فاذا التكم المنفصل بالذات ليس الا العدد وماعداه اغما بعد كما منفصلا
 بواسطة عرض العدد اه (قوله أولى أجزاءه تشترك في حد واحد الخ) ومعنى الاشتراك في الحد
 الواحد أن يكون ذلك الحد مبدأ لأحدهما ومنتهى للآخر اه (قوله فهو الجسم التعليمي واشخين
 قال في شرح المنص اعلم ان الجسم التعليمي أتم المقادير يسمى تخيلا لانه حشوما بين السطوح ومحمقا
 اذا اعتبر انزولا لانه تخن نازل من فوق وممكنا اذا اعتبر الصعود فانه تخن صاعد من أسفل ومن هذا يعلم
 أنه لا يسمى بالثنين اذ معناه ذو الشخن وقد عرفت به حشوما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمي فلو
 أطلق عليه الشخن لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي وتوجيهه في الكتاب أن يحمل الحشو على
 المعنى المصدري أعني التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط بين السطوح اه (قوله والبعده الاخذ
 من ظهور وذات الاربع الى أسفله) والصواب ان طول وذات الاربع هو الامتداد الاخذ من رأسها الى
 ذنبها كما صرح به في كتب القوم وهو المستعمل في العرف العام اه (قوله والعرض والبعده الخ) والعرض
 مجروره بطرف ذي الطول لان العمق هو البعد المقاطع الطول والعرض معا وقد وقع تماثيل الطول فاصلة
 بين المخطوف والمخطوف عليه ولو أجرى على ظاهره لا تنقص تعريف العمق بالعرض كما لا يخفى لان العرض
 يكون أيضا ممكنا لكونه بعده قاطعا للطول اه (قوله فاذا فرض ابتداء أو أنه أطول الخ) أو أنه أخذ من
 رأس الانسان الى قدميه اه (قوله فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطقية على المسافة جعل

انطبق الحركة على المسافة بحيث اذا فرض في احدها جزء بفرض بازاؤه في الاخرى جزءة حلولا
فيم اتيكون الزمان الحال في الحركة حالا ايضا في المسافة فيكون كامتصلا بالعرض لحلوله في المسافة التي
هي كم متصل بالذات واجبا قوله والزمان كم منفصل بالعرض فليس مثالا لما هو كم منفصل بالعرض
لحلوله في الكم بالذات بل لما هو كم بالعرض لكونه محلا لكم بالذات كاذ كره ههنا على سبيل التظهير
والتشبيه ازا للذات لا يستبعد عن كون الكم بالذات كيا بالعرض أولا ستيفاء احوال الزمان في الكمية بالعرض
اه (قوله فانه حينئذ تكون الاجزاء المنقسمة الخ) اذ ليس فيه على هذا التقدير سوى الاجزاء التي هي
الجواهر الفردة المنقسمة بعضها الى بعض اه (قوله هو السطح وهو جزء من المنقسم بعضها الى بعض
في الجهات الثلاث) فالسطح والخط جوهران مركبان من الجواهر الفردة وكذلك النقطة عبارة عن
الفردة فيكون الخط مركبا من النقاط والسطح من الخطوط والجسم من السطوح فليس هناك الا الجسم
وأجزاؤه فثبت انه لا مقداره هو كم متصل في ذاته وعرض حال في الجسم ولما كان هذا مبينا على تركيب
الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ تمسك في بني السطوح والخطوط بما لا يتوقف على ذلك اه (قوله فلا
يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح) تحقيقه ان الحال في المنقسم من حيث ذاته وطبيعته
القابلة للانقسام يكون منقسما بانقسامه وأما الحال في المنقسم لان حيث هو منقسم بل من حيثية
أخرى هو باعتبار ما راها غير منقسم فلا يكون منقسما مثلا الخط منقسم في الطول والانبعاث العارض له من
حيث ذاته ايضا منقسم وأما النقطة لا يعرض انط من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث الانتهاء
والانقطاع وهو بهذا الاعتبار غير منقسم فلا يلزم انقسامها وكذا الحال في السطح فان اللون العارض
له في ذاته ينقسم بانقسامه وأما الخط فلا يعرضه بالذات الا من حيث انتهاءه وانقطاعه في أحد امتداديه
وهو بهذا الاعتبار لا ينقسم في ذلك الامتداد فلا يلزم انقسام الخط الا في الامتداد الثاني وقس على ذلك
حال السطح مع الجسم اه (قوله وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء وان وجد السطح بقامه في
بعض الاجزاء فقط كان عرضا في الحقيقة لذلك البعض للجسم وقد فرضناه عارضا اه (قوله واعلم
ان هذا جواب مبني على ان الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ) تقييده الاجزاء بالمفروضة بدفع هذا البناء
ويقتضي جريان الجواب على المذهبين اه (قوله ومع هذا القائل أن يقول) الجواب عن ذلك ما ذكرناه
من انه لا يلزم أن لا يكون السطح عارضا للجسم في الحقيقة بل لبعض أجزائه وهو خلاف المفروض
والصواب في رد ذلك الجواب أن يقال لا نسلم ان السطح اذا لم يكن حالا فيه فان المجموع من حيث هو هو
قد يكون محلا ولا يلزم من ذلك حلوله في شيء من أجزائه أولا يرى ان الوحدة قد تقوم بالامر المنقسم مع
امتناع انقسامها ولا يصور ذلك ان يحلوا في المجموع من حيث هو مجموع فكما جاز أن يعرض في العقل
الوحدة المنتمية عن الانقسام عنده محلا منقسما فيه وأن يعتبر العقل عروضا بمجموع ذلك المنقسم
من حيث هو ولا يعتبر عروضا لشيء من أجزائه بل لا يكون عارضا له أصلا جاز ذلك ايضا في عروض
الاعيان بعضها البعض فان نسبة العارض في العقل الى أجزاء المعروض فيه كنسبة العارض في الخارج الى
أجزاء المعروض فيه فلا تنفصل المناقشة في هذا التشبيه لانه استدلال على شيء من الاجزاء المفروضة
للجسم لم يكن حالا اه (قوله أعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم) نظاير هذا
الكلام يدل على ان هذه الامور عارضا لجواهر لا على انها موجودة وجودية يناسب ذلك ما وجد في بعض
النسخ من قوله الثالث في عرضية هذه الكميات ولك أن تقر الدليل الاول على وجه يدل على وجود الجسم
التعليمي كما هو المشهور اه (قوله فلا يكون الجسم التعليمي جوهر بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي)
اذ لو كان جوهر كان نفس الجسم أو جزءا فكان يلزم أن لا يبقى على حقيقته المعينة وان أردت أن
تجعله دليلا على كونه موجودا قلت هذا المتغير المتبدل ليس أمرا معدوما اذ لا يصور ذلك فيه فتعين

أن يكون موجودا فقد ذكر في الكتاب دليلان يدلان على وجود الجسم التعليمي وعلى كونه عرضا وما
لهما فنورد المقادير المختلفة على الجسمية المشخصة مع بقائها على حالها وذلك التوارد اما على سبيل
التفاضل والتكافؤ أولا على سبيلهما واما الخط والسطح فلم يذكر فيهما الا ما يدل على كونهما غير
مقومين للجسم فلا يكونان جوهرين اه (قوله ثم قال المصنف واجب من الاول) اذ بالاول
ما ذكره في اثبات وجود الجسم التعليمي أو عرضيته أولا اه (قوله لان الشكل هيئة ما احاط به حد
واحد أو محدود) ان أراد ان الشكل هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة حدود عرضية له وان تلك الحدود
عارضة لمقداره وعرض موجود في الجسم فتلك الهيئة لا تتغير الا بتغير الحدود التي لا تتغير الا بتغير
المقدار فلا تسلم ان الجسم له شكل بهذا المعنى فكيف لا وثبت الشكل بهذا المعنى يتوقف على ثبوت
المقادير العرضية والكلام الآن في اثباتها وان أراد بالشكل ما يعقل عروضة للجسم تبعا لوضع
أجزائه بحسب انضمامها في الجهات فيمكن في تغييره تغيير تلك الاوضاع ولا حاجة الى حدود مقادير عرضية
فيكون الحدوَاب مستقيما وحيث كان المصنف في مقام المنع بكفيه احتمال التركيب من الاجزاء ولا
يبطل كلامه الا بالاثبات كون الجسم الذي يتوارد المقادير والاشكال المختلفة عليه متصلا في حد ذاته ليس
له مفصل وأجزاء بالفعل وذلك يتوقف على شيئين أحدهما في الجزء الذي لا يتجزأ ليثبت ان في الاجسام
جسمها متصلا في جذائهما وهو الجسم المفرد وثانيهما ان الجسم الذي ورد عليه المقادير من الاجسام
المفردة والقوم وان أمكنهم اثبات الاول فلا سبيل لهم الى الثاني لاحتمال ما ذهب اليه ذو مقراطيس في
الاجسام البسيطة الطباع فاذ كره الشارح في هذا الموضوع من نفي الاجزاء في المثال الذي لا يعلم حاله
بعيد عن الصواب اه (قوله وأجيب عن الثاني بمنع المقدمات) أراد بالثاني ما ذكره ثانيا بما يدل على
أحوال المقادير الثلاثة اه (قوله وللجسم الطبيعي العرض الخ) لا نزاع في ان الجسم الطبيعي متناه واما ان
له جسما تعليميا وان هنالك سطحا عارضا واسطة التناهي فممنوع اه (قوله فلا يلزم ان يكون للزمان
زمان آخر) توضيحه ان القبلية والبعديتين لا يجتمع القبل فيهما مع البعد تعرضا لاجزاء الزمان
أولا بالذات ولما عداها بتوسطها يشهد بذلك انه اذا حكم بتقديم واقعة على أخرى بوجهه عند العقل
أن يقال لم كانت متقدمة عليها فلو أجيب بانها كانت مع خلافة فلان والاخرى مع خلافة زيد وخلافة
فلان متقدمة على خلافة زيد بوجه أيضا السؤال فاذا قيل لان خلافة فلان كانت أمس وخلافة زيد
اليوم انقطع السؤال المذكور اه (قوله امكان قطع مسافة معينة) أي هنالك أمر محتمل يتبع لقطع تلك
المسافة المعينة بتلك السرعة المعينة مخصوصة كما قاله منطبق هو عليه فلوزادت السرعة قطعت
مسافة أكثر ولو نقصت قطعت أقل واذا كانت السرعة على ذلك الحد المفروض من أي متحرك كان كان
المقطوع بها في ذلك الامر الممتد هو مقدار تلك المسافة أولا يرى ان الحركة الثانية لما فرضت موافقة
للاولى في السرعة المعينة والابتداء والانتها قطع مقدار تلك المسافة واما ان ذلك فرضت الحركة
الثانية على هذه الحالة والمذكور في شرح المختص ان ذلك ليبيان قبول المساواة وان الحركتين لما سارنا
في السرعة والابتداء والانتها كان بين أخذ كل واحدة منهما وزر كهما امكان يتبع لقطع تلك المسافة
المعينة على ذلك المقدار من السرعة مساو ولا مكان الا آخر الظاهر ان الامكان ههنا واحد فلا يوصف
بالمساواة الا مقبسا الى الحركتين اه (قوله وبين أخذ الحركة السريعة اثنا عشر الخ) التي فرضت
موافقة للاولى في السرعة والوقوف مع تأخرها عن في الابتداء وانما كان امكانها أقل اذ لو ساوى امكان
الاولى أوزاد عليه لساوت المسافة المسافة أوزادتها على ان كونه أقل ظاهرا والمقصود زيادة الايضاح
وكذا الحال لو فرضت مخالفة للاولى في الوقوف فقط فان امكانها يكون أقل من امكان الاولى أيضا جزأ
منه اه (قوله فيكون هذا الامكان أمرا وجوديا مقداريا) لا تطابقه على المسافة المتصلة اه (قوله

فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى) وغير السريعة أيضا فان الحركة الثانية المتأخرة في
الابتداء تنازلت الاولى في السرعة وتخالفتها في ذلك الامكان وغير الحركة بهذا الوجه أيضا ١٥ (قوله
وأجيب عن الاول بان هذه الامكانات الخ) تحصره انكم ان أردتم ان تلك الامكانات قابلة للمساواة
والتفاوت في الخارج فمنعون أردتم قبولها اياها ماذ هنا أو في الجملة قسم ولا يجدي بطلان ١٥ (قوله
وأجيب عن الثاني) بان القليلة أيضا من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج كالأقلية ولا
استعمال في ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي ١٥ (قوله فثبت ان كل حادث مسبق) سواء فرض
هناك تلك الحركة أولا فان فرضها وسيلة الى العلم بحال ذلك الوجود ولا مدخل له في وجوده قطعا ١٥ (قوله
فوجود القليلة هذه زيادة توضح متعلق الاستدلال ١٥ (قوله فان الزمان هو الذي يلحقه الخ) وهنا
صرح بان الزمان معروض القليلات والبعديات المذكورتين وان أشعر كلامه السابق بانه نفس القليلات
والبعديات المتعددة ١٥ (قوله والقليلة والبعدي الخ) هذا الكلام لا مدخل له في الاستدلال بل هو
بعينه ماذ كره عقبيه من السؤال والجواب الا انه استدلل هنا على انهما عقليتان لا وجودان في
الاعيان ولم يتعرض الى ان ذلك لا يقتضي وجود معروضهما في الخارج وتعرض له هناك ترك الاستدلال
اعتمادا على ما سبق ١٥ (قوله لكن ثبتهما في العقل لشيء دال) وان أراد ان ثبتهما في العقل لشيء
يدل على وجود معروضهما معه عقلا فليس ولم يجده نفعوا وان اراد به انه يدل على وجوده معه في الخارج
فمنع وهذا هو الذي أشار اليه بقوله ولما قل أن يقول ١٥ (قوله قيل لو انصف عدم الحادث بالقليلة)
الظاهر ان هذا السؤال وما قبله منعا على مقدمات الدليل فالاولى تقديمه عليه بان يقال لا نسلم ان عدم
الطوائف منصف بالقليلة وسنده امتناع انصاف الاعداد بالصفات الثبوتية أي التي ليس السلب جزأ
من مفهومها ولشيء لنا ذلك لكن لا نسلم ان انصافها يقتضي وجود معروضها بالذات معه في الخارج
١٥ (قوله قيل ان أجزاء الزمان بعضها قبل بعض) هذا السؤال نقض اجابى ويمكن توجيهه بخلاف
الحكم عن الدليل في صورة النقض وبان محجة الدليل يجمع مقدماته يستلزم محالا وهو تسلسل الازمنة
الى غير النهاية ١٥ (قوله أجيب بان ماهية الزمان الخ) يصح انها اتصال التقضي والتجدد بين أجزاء
الحركة فان الحركة تنقسم الى أجزاء يتقدم بعضها على بعض باعتبار تقدم أجزاء المسافة بعضها على
بعض لكن عروض التقدم بهذا الاعتبار لا يقتضي امتناع اجتماعهما معا كالأجزاء المسافة فلها
أعنى لأجزاء الحركة تقدم وتأخر باعتبار آخر يقتضي امتناع الاجتماع أعنى كونها منقضية
متجددة فان اتصال ذلك التقضي والتجدد أعنى عدم الاستمرار هو ماهية الزمان ١٥ (قوله قيل القول
بجمية الزمان للحركة الخ) كانه معارضة لدليل الزمان تقريرها ان ماذ كرت وان دل على وجوده لكن معنا
ما ينافيه لان الزمان لو كان موجودا لكان مع الحركة فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر ١٥ (قوله لكان
عدمه بعد وجوده الخ) هذا اذا كان عدمه طارئا على وجوده وان انعكس الحال كان وجوده بعد عدمه
بعديه لا يتحقق الامع الزمان الى آخر الدليل واصل انه لو كان قابلا لعدم فاما أن يكون قبل وجوده أو
بعد وجوده وكلاهما يستلزمان وجوده حال عدمه وملخص الجواب ان الحال انما يلزم من التعاقب بين
وجوده وعدمه لا من استعماله في عدمه فلا يلزم امتناعه هذا اذا أراد امتناعه بالذات واما ان أراد
امتناعه في الجملة ولو بالغير فلا يتوجه عليه ماذ كرت ودعوى الامتناع بالذات بعيدة جدا لا تنصير امتناع
العدم بالذات الا في الواجب واعلم ان ماذ كره في الاستدلال لا يدل على كونه جوهر مجردا الا أن يقال وما
لا يكون جوهر اولا يكون مجردا فانه لا يمنع عدمه ودعوى ذلك اذا أراد الامتناع بالغير لا يطابق قواعد
الحكماء ١٥ (قوله فانه قياس في الشكل الثاني) على ان الاطاحة في الموضوعين ليست بمعنى واحد (قوله لان
الحركة المستقيمة تنقطع الخ) فان قيل المتحرك الى المركز فلا تنقطع الحركة أجيب بانه لا بد من حركتي

الذهاب والرجوع من زمان - يكون كما هو المشهور من مذهبه اه (قوله) وهو مقصد المتحرك بالحركة
الابنية الخ) اغنايت بالحركة الابنية لثبوت النقص بالحركة الكيفية مثلا فان مقصد المتحرك بالحركة
الكيفية لا يكون حاصلا حال الحركة بل اغنايت يحصل اذا تمت الحركة فان المتحرك من البياض الى الاسود
لا يكون مقصده الذي هو السواد حاصلا في زمان حركته وربما انتفت حركته فلم يصل اليه والفرق ان
مقصد المتحرك في الكيف مقصود التحصيل بالحركة فيجب أن لا يكون موجودا حال الحركة والالزم
تحصيل الحاصل وان تمت ولم تنقطع لما نعت أدت اليه وأما المتحرك في الابن فانما يقصد بمرور حركته حصوله في
المكان لا تحصيله في نفسه فلا بد أن يكون موجودا حال الحركة لاستحالة طلب الحصول في المعدوم وفيه
بحث فان القائل بان المكان هو السطح يلزمه أن لا يكون المكان موجودا حال الحركة فان المتحرك في
الهواء اذا انتهى حركته حصل في سطح منه لم يكن موجودا حال حركته فان الهواء متصل في نفسه لسطح
موجود في جوفه فاذا خرقه المتحرك بحجمه حصل هناك سطح محيط به فان قيل ان الشارح لم يدع ان
مقصد المتحرك بالحركة الابنية موجودا حال الحركة بل قال انه موجود وهو اعم من أن يكون موجودا
حال الحركة أو حال انقطاعها فلا بد عليه ما ذكرتموه قلنا فالتقييد بالابنية لغو في الكلام لاجابة اليه
اذ سألت عن المشاركات تشاركها في ذلك وتكون الحركة منقطعة قبل المقصود لا يقدح في المطلوب فان الابنية
اذا انقطعت كان المتحرك بها في مكان حال انقطاعها والكيفية اذا انقطعت كان المتحرك بها متديدا
بكيفية في تلك الحالة وهما مقصدان أيضا اه (قوله) والحال فيه الخ) وأيضا الجسم منسوب الى المكان
بلفظة على معنى انظر في له حقيقة وهذا المعنى لا يتحقق في جزء الجسم وما هو حال فيه اه (قوله) والعدد
الخ) المكان اما السطح المذكور أو الخلاء الموجود أو الموهوم وذلك لان الجسم ذو حجم عند في الجهات
الثلاث وهو يتعامد داخل في مكانه الحقيقي لا يربطه عليه ولا ينقص عنه فلا يجوز أن يكون المكان أمر غير
منقسم أو منقسم في جهة واحدة فقط اذ لا يتصور ذلك فيه قطعاً فاما ان ينقسم في جهتين دون الثالث
واما ان ينقسم في الجهات كلها والاول لا يكون جوهر الا متناحسا لمسأل على نفي الجزء الذي لا يتجزأ بل
عرضا هو السطح ولا يكون قائما بالتمكن بل بما يحيط به على وجه يلاصقه متشاملا عليه لازماً اذ لا ناقصا
والثاني أهني ما ينقسم في الجهات باسرها لا يتخلو اما أن يكون موهوماً أو موجودا وحيداً لا يكون ماديا
بل مجردا عند في الجهات على نحو امتداد المتمكن فيه بحيث ينطبق امتدادانه على امتداداته اه (قوله)
اما عددي كما هو الخ) لا يخفى علينا انه بعد ما ثبت ان المكان موجود لا يحتاج الى ابطال مذهب المتكلمين
هنا (قوله) الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء اعلم ان هذا الوجه اعتمد على انتفاء الخلاء على
مذهب القائلين بانه بعد موهوم وقد فسروه بكون الجسمين بحيث لا يتسلاقان ولا يكون بينهما
ما بينهما وهو الفراغ الموهوم الذي من شأنه ان يشغله الجسم فاذا شغله كان ملاء واذا لم يشغله كان خلاء
وأما على مذهب القائلين بكونه بعد مجردا موجودا فان جو زخلوه عن الشاغل المنطبق توجه عليه ذلك
والافلاو الحاصل ان هذا الوجه اغنايت يجري في المكان الخالي عن الشاغل أو الذي يجوز زخلوه عنه اه
(قوله) فيها أرق) كالهواء مثلا وكما كانت اعظم كلما مثلا اه (قوله) يقبل الزيادة والنقصان باعتبار
العرض) فانتفاوت في بعد ما بين الاجسام بالزيادة والنقصان معناه أنه لو كان هناك بعد موجود ممتد فيما
بينها لكان متفاوتا اه (قوله) لا يستلزم التداخل والاتحاد الخ) ان استدلال الثاني يلزم الاتحاد
وصيرورة الاثنين واحد في نفس الامر فالجواب متوجه وان ادعى لزوم التداخل والاتحاد في الوضع فلا
يمكن منعه بل الجواب ان المحال تداخل الابعاد المادية بعضها في بعض وهو المستلزم لجواز تداخل العالم
في حيز خردولة وأما تداخل المادى في البعد المجرد فلا اه (قوله) لا تقتضى الغنى ولا الحاجة) ولقائل أن

يقول البعدا ما أن يكون في ذاته مستغنيا عن المحل أو لا فعلى الأول لا ينفل عنه الغنى فلا يحل في محل أصلا وعلى الثاني يكون محتاجا إليه لذاته إذ لا معنى للاحتياج لذاته إلا عدم الاستغناء فاذا لم يكن في ذاته مستغنيا كان في ذاته غير مستغن فيكون محتاجا إلى المحل فلا ينفل عنه قطعا والجواب أن البعد المحرود يخالف المادى في الماهية فلا يلزم من استغنائه عن المحل استغنائه المادى عنه اهـ (قوله فلم يلزم أن لا تنترك الأجسام) مرجه الى اختلافها في الماهية اهـ (قوله تنتهى الى جسم ليس له حيز وله وضع) يعنى ان كل جسم في حد ذاته بحيث يقبل الإشارة الحسية ويختص ببعض الجهات وهذا المعنى يستعمل انفسا كما عنه وأما كونه في حيز ومكان فاعمال يلزم اذ لم يكن حاوا بالكل ما عدا اهـ (قوله أكبر من السطح المحيط) وذلك لما تبين من ان الدائرة أو وسع الاشكال المسطحة وان الكرة أو وسع الاشكال المجسمة بمعنى ان محيطهما اذا سوا محيط غيرهما كان مساحتهما أكبر من مساحة ذلك الغير فالشعلة المكعبة اذا جعلت كرة وهى باقية بذاتها المشخصة كانت مساحتها في حالتين واحدة فكان السطح المستدير المحيط بها أصغر من مجموع السطوح المحيط بالمكعبة اذ لو يتساوى بها كان ما في داخله أكبر مما أحاط به تلك السطوح واذا كان هو أصغر من ذلك المجموع كان سطح الحاوى للمماس له أغنى المكان أصغر من السطح المماس لذلك المجموع وحاصل الجواب ان الشعلة باقية بذاتها المعينة دون عوارضها المتبدلة مع بقاء الشخص بعينها فاختلاف المكان وان كانت المساحة واحدة في حالتين تشكيب والكربة اهـ (قوله وقائل أن يقول الرفع لا يحصل إلا بالحركة الخ) وتوضح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على أى وجه يمكن أن يصور كانت الغالبية من رفعة عن المسافة ثنائيتين اما ان يكون منقسم في جهة الارتفاع أولا وانثاني محال والا لم يكن فاصلا فاعتين الأول فتكون مسافة متجزئة لا يمكن قطعها إلا بالحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعا اهـ (قوله أولا تكون مختصة وهى الاستعدادات) أقول هذا القسم مرسل اذ حاصله ان الكيفية اذ لم تكن محسوسة باحدى الحواس الظاهرة ولم تكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات فهى منحصرة في الاستعدادات اما نحو القول أو لا لا قبول ولا دليل عليه نعم عند في ذلك بالاستقراء كما أشار اليه بقوله بالاستقراء دل الخ اهـ (قوله بالانفعال الذى هو المزاج) قال الامام أما الرطوبة واليبوسة ففي كونها تابعتين للمزاج شخصاً أو نوعاً كلام لا احتمال أن يقال فيها ذلك وان يقال ليستا تابعتين له أصلا بل كل واحدة منهما قائمة باللباس لا بالكميات ولا يتأتى هذا الاحتمال في الحرارة والبرودة لا يتخذ في المعاجين حرارة وبرودة فوق ما كانت حاصله في مفرداتها اهـ (قوله انها يحدث منها انفعال في الحواس المذكرة) في المتن ان الحواس تنفعل عنها أو لا قال في شرح المخلص انما اعتبر الأولية احترازا عن الاشكال والحركات فان الحواس تنفعل منها انفعالا ثانيا لا أولا وأول الشارح انما ترك هذا القيد بناء على أنهم عدوا من المحسوسات اهـ (قوله الحفة والثقل) وصرح بذلك الرئيس في كتاب المعقولات من منطقي الشفا مع انه قال في فصل الاطرافات من الشفا ان الحفة والثقل محال بحسبها احساسا أو لبا وبواقفه ما زاده الشارح في وجه تسمية الكيفيات الأربع أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بالكيفيات الأول من كونها ملموسة أولا وبالذات بخلاف الجواقفها ملموسة بنوسطها وأيضا لو اعتبر يلزم خروج الالوان عن المحسوسات اذ لا يحس بها إلا بنوسط الاضواء والجواب عن هذا بان الضوء شرط وجود اللون في نفسه لا شرط احساسه بعيد جدا ولعلنا نقول فيما بالهم عدوا الحفة والثقل والالوان من الكيفيات المحسوسة مع انها ليست مدركة للحواس أولا وجهوا الاشكال مستدرة في الكيفيات المختصة بالكيفيات المتقابلة للكيفيات المحسوسة مع تعلق الاحساس بها ثانيا كما ترى أى مما ذكره في وجبه قيد الأولية فنقول لا يبعد ان يقال الاحساس المتعلق باللون غير الاحساس المتعلق بالضوء وان كان الأول مشروطا بالثاني

وكل واحد منهما محسوس على حدة باحساس يتعلق به وليس بينهما شيء من هذين الاحساسين والمحسوسين
 واسطة على معنى أن يكون احساس متعلقا بالاشياء الواسطة ويكون ذلك الاحساس بعينه متعلقا
 ثانياً بذلك المحسوس لارتباط بينهما وبين الواسطة فكل واحد منهما محسوس أولاً وبالذات على قياس
 ما قيل في الاعراض الأولية من أنها تنافي الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت وما ذكره من أن
 الاحساس باللون مشروط بالاحساس بالضوء فلا ينافي ما قرناه ولو قيل إن اللون لا يحس به إلا لوربه نفي
 ذلك المعنى بل أوليد أن الاحساس بالضوء مقدم بالذات على الاحساس باللون وهكذا حال الخفة والقياس
 إلى الحرارة مثلاً إلا أن التقدم ههنا بالزمان لا بالذات وأما الاشكال والسطوح فاتها محسوسة بتوسط
 الألوان على معنى أن الاحساس الذي يتعلق باللون يتعلق هو بعينه بالشكل لارتباط بخصوص بينهما
 فهو محسوس ثانياً وبالعرض على قياس ما ذكره في الاعراض الثانية يرشد إلى التصديق بما ذكرناه
 وإن اللون والخفة بينهما انكشاف وانجلاء عند الحس لا يتصور مثله في الاشكال وما في حكمهما من
 الحركات وغيرها وعلى هذا ينسحق الاشكال بحذفه فإن كل ما يتعلق به احساس في ذاته سواء كان
 مشروطاً باحساس آخر أو لم يكن وسواء تأخر عن احساس آخر بالزمان أو لا فهو من المحسوسات وكل
 ما يتعلق به احساس متعلق بشيء آخر فليس هو منها بل ذلك الآخر منها واعلم أن كلام الشارح ولأنها
 تكون ملموسة أولاً بالذات بنافي ما ذكرناه سواء جعل على أن المراد بالذات هو ما يباين بالعرض أو المتقدم
 الذاتي فعلياً بالتأمل الصادق والتكلاّن على التوفيق اه (قوله عند الاحساس بها) فالمحسوسات
 متبوعة لانفعال الحواس وتابعة لانفعال المواد فكانت منسوبة إليه اه (قوله كيفيات أول هذه
 الأربعة يسمى أوائل المحسوسات) كأن المحسوسات تسمى أوائل المحسوسات اه (قوله غنية عن التعريف
 بالحدود والرسوم الخ) فالجزيئات مدركة بالحواس ولا مدخل في ذلك للحدود والرسوم وأما كليتها كاهية
 الحرارة والبرودة فالاحساسات بجزئياتها ما كانت إدراك الماهيتين بمختلف الأشخاص ولا حاجة إلى
 تعريف أصلاً كيف رأى تعريف بورهناك كان في افادة التصور متأخر عن تلك الاحساسات كما لا يخفى
 على من تأمل وانصف اه (قوله ففعل الصورة) أي الصورة النوعية وقوله في المادة أي في مادة الجوار
 وقوله والحرارة تقتضي بغير فرق الاختلافات هذا إذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة
 لطافة وكثافة وربما أثرت في الجسم البسيط كالماء فاذا تفرقت المتأثرات وجمع الاختلافات اه
 (قوله والاشبهه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية) انما قال الاشبهه لان الحرارة النارية
 انما تقدم الحياة اذ لم تنكسر سورتها بالامتزاج والقائلون بان الحرارة الغريزية هي حرارة الجوز
 الناري هم الاطباء قالوا الكيفيات تنغير عن صفتها وتنكسر سورتها وتستقر على حالة متوسطة
 متشابهة وأما الفلاسفة فذهبوا إلى اخلاص كيفيات البساط وحصول كيفية واحدة متوسطة
 متشابهة فليس في بدن الحي من الاجسام المركبة حرارة نارية بل فيه حرارة أخرى مخالفة للنارية في
 الحقيقة كما ذكر اه (قوله كحرارة الشمس مغايرة) فان حرارة الشمس تؤذي عين العايش
 بخلاف حرارة النار فتكونان مغايرتين اه (قوله ومنع بان البرودة) أي ابطال هذا القول اه (قوله
 هي البسلة الجارية على ظاهر الجسم) قال الامام من الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته
 النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومثل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر والتمسك به أو
 نفذ في جوفه أيضاً ولو يشده لينا وذلك الجوهر حينئذ يسمى لهو متقطع وهو الذي نفذ في اعمائه ذلك
 الجوهر وأما لينا وطوبه ينفذ على البسلة الجارية على سطوح الاجسام وهي هذا المعنى جوهر
 ونطاق على الكيفية الثابتة بظهورها والكلام فيها بمعنى الكيفية لا بمعنى البسلة الهيم لأن يقال ان
 البسلة على تلك الكيفية ولا نزاع في اللفاظ إلا ان المشهور تطلق في الاستعمال ما ذكرناه وقوله اليلة

الجارية على ظاهرها والجسم يمنع من حملها على الكيفية وانفقوا على ان الماء رطب ولا شذ ان يسهل
التصاقه وانفصاله عن الاجسام وانه يسهل تشككه بأشكال مختلفة وتركها فتم من قال رطوبته عبارة
عن كنهية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء رطوباً منهم من قال هي عبارة عن
الكيفية المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها فيكون الهواء رطوباً بل أرطب من الماء اه (قوله
لا يقال لو كانت الخ) هذا السؤال انما يتوجه اذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية لالتصاق حتى
يلزم ان ما كان الصق وأشد التصاقاً كان أرطب أما اذا فسرت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق
يلزم ان ما كان أسهل التصاقاً كان أرطب والعسل ليس أسهل التصاقاً من الماء بل هو أشد منه التصاقاً
والفرق ظاهر اه (قوله كيفيتان انفعاليتان) الانفعال في هاتين الكيفيتين أظهر من الفعل كان
الفعل في الحرارة والبر وده أظهر من الانفعال وان كانت الكيفيتان فاعلة ومنفعة لأحدث منها المزاج اه
(قوله ويسمى المستكمون الخفة والثقل الخ) فعدى هذا الا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة
الصاعدة والهابط بل ما هو مبدأ الهما وما ذكر من ان الجسم في مكانه الطبيعي لا يوجد فيه الميل انما يتم
في الميل بمعنى المدافعة الا لاستحالة ان يكون فيه هناك قوة بحيث لو كان هو خارجاً عنه لحركته اليه
و يتقى عن ذلك انتفاء شرطه هو كونه خارجاً عن مكانه الطبيعي فلا يلزم هرب ولا طلب بخلاف المدافعة
فانها اما هرب واما طلب سواء ترتب عليها حركة أو لا اللهم الا ان يقال لانني عما وجب المدافعة الا ما يكون
مبدأها فربما بحيث يمنع تخلفها عنه فيتم الاستدلال في المقامين على امتناع الميل في الجسم حال كونه في
حيزه الطبيعي سواء فسر بنفس المدافعة أو بما وجبها ويلزم أيضاً امتناع اجتماع المبلين الى جهتين على
التفسيرين كما أشار الشارح اليه فيما بعد اه (قوله وقد يكون طبيعياً ان يكون منبثقاً) الميل ان فسر
بنفس المدافعة كانت النفس بارادتها والطبيعة مبدأ لها وهذا ظاهر لان المدافعة مخصوصة ولا بد لها
من مبدأ هو النفس أو الطبيعة وان فسر بما وجب المدافعة فتكون النفس والطبيعة مبدأين لشئ
يقضي المدافعة ووجود هذا المتوسط فيه خفاء وأما الميل القسري فإظهار ان القاسم فيه يسخر
الطبيعة ويجعلها بحيث توجب المدافعة المخصوصة لانها تفضيها ابتداء لبقاها مع انعدام القاسم
اه (قوله الى جهة غير جهة الميل) واعلم اهم يستدلون بهذا على وجود الميل بالمعنى الثاني وهو علة
المدافعة فيقولون ان الجبر الكبير والصغير المربين الى فوق بقوة واحدة في مسافة واحدة يختلفان
سرعة وطباً فلا بد هناك من فائق يمانع مختلف حاله قوة وضعفاً ولا مانع بتصوره هناك الا المدافعة الى
خلاف تلك الجهة أو ما يقتضيها لكن وجود المدافعة الى خلاف تلك الجهة مع الحركة فيها محال فتعبر
وجود المقتضى وهو المطلوب ويتوجه عليه ان المعاق هو الطبيعة فلا حاجة الى أمر يتوسط بينهما وبين
المدافعة على ان حصر المعاق في المدافعة وما وجبها ممنوع بطور ان يكون مقتضى السكون معاً اه
(قوله الميل هو العلة القريبة للمدافعة) من فسر الميل بهذا يتوجه عليه ما ذكره ومن جوز ان يكون
اجتناب الميل للمدافعة مشروطاً بشرط يختلف عنه أحياناً لم يتوجه عليه ذلك نعم قوله وانما يكون حركة
الجسم الكبير الخ هو الجواب عن الاستدلال على الاجتماع والوجود أيضاً كما أوضحناه في الحاشية الاولى
اه (قوله لان العقلاء بيدها عقولهم) وذلك يتوقف على ادراكهما وما يتوقف عليه البدهي أولى
بان يكون بيدها وفيه ان المقصود تصور الحقيقة والفرق لا يتوقف على ذلك بل على التصور بوجه ما
وهكذا حال الاستقراء والحق ما تقدم من ان الاحساس بالجزئيات كاف في ادراك ماهيات المحسوسات
وأقوى في ذلك مما يمكن أن يذكر لها من التفريقات عند التأمل المتصف اه (قوله الى أن يبقى الخلل)
قال في شرح الملخص ثم يطبخ المراد اسنج في ما يطبخ فيه القلي ويصني غايه التعففة حتى صار كاله الدفعة
ثم يخلط به هذا الماء آن فينعد الخلل الشفاف من المراد اسنج وينيض في غاية البياض كاللبن الرائب

ثبته **١٥** (قوله والحق ان اختلاف الالوان) هذا كلام منسوب الى ابن الهيثم **١٥** (قوله)
 حقيقته مخالفة لحقيقة اللون) لا يخفى ان الحال بتفاوت بحسب اختلاف الضوء شدة وضعفها لكن
 يحتمل أن يكون اللون واحداً في جميع الحالات ويختلف في مراتب انجلائه وانكشافه على الحس على
 حسب مراتب الضوء فلا يحدث من ذلك ما ذكره الهيثم الآن يجعل اختلاف حقائق الالوان أيضاً
 معلوماً بالحدس **١٥** (قوله اذا كانت صرفة الخ) من الناس من توهم في السواد الشديد اجتماع
 السوادين بغور اجتماع المتماثلين وفي السواد الضعيف اجتماع سوادين بياض معنى محل واحد **١٥** (قوله)
 قلنا لنسلم ان الضوء متحد) اذ لو كانت الاضواء متحدة رأيناها في وسط المسافة كذلك بل الاضواء
 تحدث في قابلية المقابل دفعة **١٥** (قوله بمقتضى طباعها) اذ ليس هناك ارادة ولا قسر **١٥** (قوله أكثر
 ستر الماتحة) في العبارة أدنى مساهلة نشأت من حل عبارة المتن على خلاف ما يريدان فان سترها هناك
 مصدر مجهول أي أكثر متوربة فتوهمه مصدر المعلوم فقد ربه لماتحته **١٥** (قوله لا يكون
 سائراً) اشتغال الحس ببعض مدركه بضعف ادراكه لما وراءه على حسب ذلك الضوء حتى اذا قوى
 الاشتغال بالتوسط امتنع الاحساس بما وراءه ألا ترى ان الزجاج كلما كان لونه أشد كان ستره لماتحته
 أقوى وهكذا الحال في تفاوت الغلظ فعلى هذا يلزم من كون الضوء جسمًا محسوسًا ستره لماتحته على
 تفاوت شدته وضعفه الهيثم الآن يقال ان الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع فلا يكون سائراً **١٥** (قوله منها
 ما هو ضوء) أول الضوء اما ذاتي واما مستفاد من معنى والثاني اما أول وهو الحاصل الخ **١٥** (قوله
 تقرير الدخيل) الظاهر ان تقرير الدخيل هكذا المتكيف الهواء بالضوء لو يجب أن يحس بالهواء مضياً
 كما يحس بالحداد حال تكيّفه بالضوء والتالي باطل فكذلك المتقدم وجب أن يظن ما ذكره من ان الظل ضوء
 يحصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء وتقرير الجواب ان الهواء له لون ضعيف وضوء ضعيف
 فاذ كان لم يحس به بخلاف الحداد فإلّا لونه ليس بضعيف وضوءه الحاصل من مقابلة الشمس قوى والحدة محال
١٥ (قوله والحرور كيفيات الخ) عبارة الرئيس في حد الحرور هيئة عارضة للصوت تتميز بها عن صوت
 آخر مثله في الحدة والثقل غير اني المسدوع **١٥** (قوله عن بعض آخر يشارك في الحدة والثقل) هذا هو
 المراد وان كان عبارة المتن تقتضي أن التميز في الحدة والثقل **١٥** (قوله اما الطول والقصر) الطول
 والقصر في الصوت باعتبار الوقت الواقع عوفيه فيدرك فيه امتداد بحسب أجزائه الواقعة في أجزاء
 ذلك الوقت قلتن الأجزاء مسموعة وذلك الامتداد موهوم وأما الملائمة والتساوي النفس بالصوت فمن
 الوجدانيات وان أريد بها كونه بحيث يتلذذ به كانت موهومة والحدة والثقل وان كانا مسموعين لكن
 لا يتميز بأصدهما صوت عن صوت آخر يشاركه فيه **١٥** (قوله فلانها من الكميات) لا يقال فلا
 حاجة الى الاحتراز لعدم الاندراج في الكميات لانا نقول المراد بالكمية ههنا الهيئة كما أشار اليه
 الشارح رحمه الله **١٥** (قوله لا الكيفية بنفسها) وذلك لان الالفاظ مر كبة من الحسروف على ماهو
 المشهور فلو لم تكن الحسروف عبارة عن الصوت المتكيف بالكمية المخصوصة لم تكن الالفاظ أصواتاً
١٥ (قوله الى مصونة) صوت الرجل وصات بمعنى واحد **١٥** (قوله والى مصونة) صمت وأصمت بمعنى
 واحد والمصونة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وتسمى بالصوامت أيضاً **١٥** (قوله عوج الهواء
 بصرع أو بقلع) وذلك لان دي الصوت مستمر باستمرار عوج الهواء الخارج عن اخلق والآلات
 الصناعية كالنكوز قال الامام الدوران لا يفيد الاظن عليه المدار للدائر والمسئلة علمية على ان
 الدوران عنوع فان الهواء اذا تعوج باليد لم يحصل هناك صوت وما ذكره لا يدل الا على عدم الصوت في
 بعض صور عدم التعوج وذلك لا يقتضي عدمه في جميع صور عدم التعوج فلا دوران لا وجود ولا عدما
 كذا في شرح الملخص **١٥** (قوله بل اغما يحدث الصوت) يعني ان التعوج اذا بلغ الى الهواء الذي

في الصماخ يحصل كيفية الصوت في ذلك الهواء فتدركه السامعة وأما الهواء المنعوج خارج
الصماخ فلا يوجب فيه الصوت اه (قوله البحث الخامس في تحقيق الطعوم) ليد ذكر داعي
المحصار الطعوم المقررة في هذه التسعة دليلا يوجب غلبة الظن فضلا عما يقدح فينا على ان
الاختلاف بين العقوصة والقبض اغماض بالشدة والضعف فان القبض يقبض ظاهر اللسان فقط
والعقب يقبض ظاهره وباطنه ولوعود الاشد والاضعف نوعين ارتقي مقررات الطعوم الى ما لا ينحصر في
عدد مخصوص واعترض عليه ايضا بان الرئيس جعل في موضع من القانون فاعل الجوزة البرودة كما هو
المشهور وصرح في موضع آخر منه الرطوبة انما تتحضر باستيلاء الحرارة الغربية عليه اقبلزم أن تكون
الحرارة فاعلة للجوزة والجواب ان الحرارة الغربية باستيلائها على الرطوبة فتحلل عنها الاجزاء
اللاطيفة الحارة يستولي عليها البرودة وتحمضها فالفاعل بالحقيقة هو البرودة فلا تنقض بين كلاميه كما
ظن اه (قوله احسن منه بطعم) في غاية القوة اه (قوله الامن جهة الموافقة والمخالفة) أو من جهة
الاضافة الى محالها كرائحة المسك مثلا اه (قوله أن يكون لنوع ما مخرج الخ) فان كل نوع من
الحياة له مخرج خاص هو اصل الامر جهة في القياس اليه في صدور أفعاله عنه وخواصه اه (قوله
واستدل الحكيم الخ) ذكر الرئيس هذا الاستدلال في القانون اه (قوله البنية ليست بشرط للحياة
بل يجوز أن يخلق الله الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزأ اه (قوله فان الحياة الواحدة قائمة
بجميع الاجزاء) وايضا قيام كل واحدة من الحياتين بجزء يتوقف على انضمام الجزء الآخر اليه
لا على قيام الحياة الاخرى به فلا يلزم دور اه (قوله وصدق البدعي الخ) لماذا كان الادراك غني
عن التعريف ومعناه ان تصوره بدعي وبه على ذلك اردفه بقوله وصدق البدعي الخ اه (قوله ولم
يكن تعيين الادراك بذكر المدرك) ولوجعل ذكر المدرك داخل في ما يتعين به ويمتاز مفهوم الادراك هما
يلتبس به من الصفات النفسانية يلزم محذور ايضا اه (قوله أولا يكون موجب) أراد بالواجب ما يعم
الدليل القطعي والشبهة والبداهة العقلية والضرورة الوهمية وغيرها فخرج به التقليد صوابا كان أو
خطأ والجزم الذي يكون موجب يتناول التصديق المطابق المستند الى موجب حقيقي من ضرورة أو دليل
وهو العلم والتصديق المطابق الذي يستند الى شبهة والتصديق الذي لا يطابق الواقع ويستند اليها فقوله
سواء كان في الخارج اشارة الى القسم الثاني من هذين الاخيرين وقوله وبتشديد المشكك اشارة الى
القسم الاول اه (قوله لا يتحقق الامع الوجود الخ) اذ تحكم عليه احكاما ثبوتية صادقة اه (قوله
والحق اهم الخ) انما هو من استدلالهم انهم أرادوا بالصورة ما سواي الامر الخارجي في تمام المساهمة
وان خالفه وجودا وماذا كرم من الازام يكون الذهن حاروا بآراء معاسقات لان الحاروا حصل فيه عين
الحرارة أي ماهيتها موجودة بالوجود الاصل الذي هو مصدر الازام ومظهر الاحكام لا ما حصل فيه
ماهيتها موجودة بالوجود الظني وكذا ما أورده من ان صور الجواهر اعراض فان الجوهر ما لو وجد في الخارج
كان لا في موضوع وهذه الصور التي هي من ماهيات الجواهر تندرج تحت هذا الحد اه (قوله يكون
العاقل والمعلوم واحدا) ولا يكون العلم هناك بمحصل صورة المعلوم في العالم بل بمحصل المعلوم بذاته
عنده فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور اه (قوله بل الصورة العقلية الخ) هذا على القول بان الحاصل في
العقل هو الشبح والمثال الذي لا سواي الامور الخارجية في تمام المساهمة اه (قوله أو الصورة
العقلية الخ) انما هو على القول الاخر وهو ان الامر العقلي مماثل الامر الخارجي في تمام المساهمة وان
اختلفا في الوجود اه (قوله على معنى انما اذ سبق) فان قيل فعلى هذا ينبغي أن تكون الجسديات
الخارجية ايضا كاية مع قطع النظر عن العوارض التي تخصها كاية وليس كذلك فاما الصورة الجزئية
فصير كاية مع قطع النظر عن العوارض اذ لم يكن لها وجود متماثل للوجود الذهني كذلك بخلاف

الخارجية اه (قوله سئل عنها) وأما قيل السؤل عنها فليس العلم بها إلا بالقوة القريبة من الفعل اه (قوله والذي يدل الخ) هذا الكلام منقول عن شرح الاشارات لافضل المحققين وهو غير معمول والمعلول عليه ما ذكره الشارح في الشرح حيث قال لا بد في الحركة الاختيارية أن يتصور الشيء نافعاً يحصل أو ضاراً يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق إلى تحصيل ذلك الشيء أو دفعه وبحصول من ذلك الشوق عزم إلى الفعل فيتحرك الأعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لأن فعلها ليس إلا الإدراك وربما ينقل الإدراك عن الشوق كما يدرك أن له في طعام نفعاً لا أنه لا يشتهي اليه بسبب امتلائه من الغذاء أو العزم إنما يحصل بعد الشوق فيكون مغايراً له وأيضاً بما يكون لشخص شوق في الغاية من غير عزم كما إذا منعته حياء أو أمر آخر وكذلك ربما ينقل العزم عن التحريك كما إذا كان ممنوعاً عن الحركة ثم قال التصور للنفس بحسب الفعل العملي والشوق أن كان إلى جذب نفع فيسبب القوة الشهوانية وإن كان إلى دفع ضرر فيسبب القوة الغضبية هذا الكلامه وأما الفرق الذي أوردته الحق من أن الشخص قد يريد ما لا يشتهي ويكره ما يشتهي فلا يناسب هذه المقام فإن الإرادة متفرعة على الشوق فلا توجد بدونهُ ولو وجدت لما كان الشوق من مبادئ الأفعال الاختيارية على الإطلاق إذ بعد الإرادة لا حاجة إلا إلى تحريك القوة الجنسية في العضلات والقوم اغنا ذكر وهذا الفرق بين الإرادة والشهوة والمكرهة والشهوة عند ما عدوا الكيفيات النفسانية وجعلوها متغارة فتأمل اه (قوله فيكون تأثيره الخ) الظاهر من عبارة المتن أنهم ما دلبلوا وقد جعلهما الشارح دليلاً واحداً متابعاً لشرح المخلص اه (قوله بأنهم مبدأ للتغير) إذا قيل مبدأ للتغير في آخر يتبادر منه المغايرة بالذات وإذا قيل من حيث هو آخر علم منه أن الاعتبار صدق الاختراع عليه في الجلة ولو بالاعتبار اه (قوله كالطبيب إذا طالج الخ) يعني في الأمراض النفسانية وأما في الأمراض البدنية فالمغايرة ظاهرة فلا حاجة ههنا إلى ذكر التقييد اه (قوله فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه) فإنه من حيث علمه بتكمية إزالة ذلك المرض وإرادته بذلك الإرادة مستعمل معالج ومن حيث اتصاله بذلك المرض وإرادته زواله عنه مستعمل معالج اه (قوله فإنه يوجب اللذة دفعة بلاشوق إليه) ولأنه يخطر بالبال حتى يقال إن اللذة التي أوجبها ذلك الشيء دفع ألم الشوق إليه إذ لا إمكان للشوق بدون الشعور اه (قوله والاستقامة الخ) اعلم أن الخطأ لا يتخلو إما أن يكون أجزاءه المفروضة في محض واحد أم لا الأول هو الخط المستقيم والثاني لا يتخلو إما أن يكون الخط الخارج عن نقطة في تغيره إلى محضه متساوياً أم لا الأول هو الخط المستدير والثاني هو الخط المنحني وإن السطح أيضاً لا يتخلو إما أن يكون فيه إخراج الخطوط المستقيمة في جميع جوانبه أم لا الأول هو السطح المستوي والثاني إما أن يكون الخطوط الخارجة من نقطة في تغيره إلى محضه متساوية أم لا الأول هو السطح المستدير والثاني هو السطح المنحني اه (قوله والاستدارة الخ) هذا هو اه (قوله فتبين أنها كمال أول لها هو بالقوة من حيث هو بالقوة اه (قوله هذا انما يتم إذا كان الماء في الأنا. بسيطاً والطبيعة واحدة اه (قوله على تناسب طبيعي) احتز به عن الورم لأنه إذا زادت فإنه ليس على نسبة طبيعية اه (قوله لأن العرض لا يكون مقوماً للجوهر) أي لا يكون جزءاً محمولاً عليه موافقاً وأما لونه جراًه غير محمول عليه فقدم الكلام فيه اه (قوله وما كان من سوس البارئ تعالى) الخلق والقدرة والإرادة لا يبعد أن يكون للنفس فلتات أي فيض اه (قوله لأن الغذاء يزدد وعند الاستكساك له) زدد اللقمة بلعها ووردت بقلعها اه (قوله كما إذا توقف على برب على إيلزم أن يكون أ متقدماً على نفسه وحاصلاً قبل حصوله بمرتبة) وكذلك يكون ب مقدماً على نفسه وحاصلاً قبل حصوله بمرتبةين وذلك لأن أ سابق على سابقه ولو كان في مرتبة سابقة كان مقدماً على نفسه بمرتبة واحدة فإذا سبق على سابقه فقد تقدم على نفسه بمرتبةين وقس عليه حال ب اه

(يقول واجي عقوب البريه * عيد الجواد خاف المصحح بالمطبعة الخيرية)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي توحد في جوب الوجود ودوام القدم وتفرد بامتناع القناء واستحالة العتدم دلت على وجوده هذه المخلوقات وشهدت بياهر قدرته غرائب الارض والسموات تقديس عن مشابهة الامثال والمتنظراء وتفرغ عن الحدوث والتركيب والاجزاء سبحانه عجزت عن ادراك كنه ذاته افكار العقلاء وتبحرت في سمات الوهيته انظار العلماء والصلاة والسلام على شمس سما الهدي المبعوث لازالة غياهب الضلال وقمع أهل الزيغ والردى سيدنا محمد افضل البرايا المنعوت باكل الارصاف واشرف المزايا وعلى آله البررة الاصفياء وأصحاب الكرام الاتقياء (وبعد) فقد تم طبع هذه الحواشي انشريفه ذات المباحث والتحقيقات المنيفة تأليف العلامة المحقق بلا نزاع الدراكه المدقق من غير دفاع الفنى بشهرته عن الاطناب في مدحته المولى السيد الشريف تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنته على الشرح المسعى (مطالع الانظار) لابي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاسفهانى المتوفى سنة تسع وأربعين وسبعمائة على متن (طوالع الانوار) للقاضى عبد الله بن محمد البضاوى المتوفى سنة خمس وعشرين وستمائة قدم الله

أسرار الجميع وأسكنهم من الفردوس المكان الرقيق بالمطبعة

الخيرية بمصر المعزية لما لكها وسديرها الكامل المهاب

حضرة السيد (محمد حسين الخشاب) وذلك

في شهر الله رجب الفرد الحرام سنة

١٣٣٣ من هجرة سيد

الانام وبدر

التمام

* (فهرست مخرج مطالع الانتظار على طوابع الافوار) *

صفحة	محتوى	صفحة
٥٤	خطبة الكتاب	٣
٥٥	أما المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر ومنها	٦
٥٨	فصول	
٥٨	الفصل الاول في المبادئ	٧
٥٨	الفصل الثاني في الاقوال الشارحة وفيه	١١
٥٩	مباحث الاول في شرائط المعرفة	
٦٢	المبحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به	١٧
٦٣	الفصل الثالث في الجمع وفيه مباحث الاول في	١٨
٦٣	أنواع الجمع	
٦٥	المبحث الثاني في القياس وأصنافه	١٩
٦٧	المبحث الثالث في مواد الجمع	٢٥
٦٧	الفصل الرابع في أحكام النظر وفيه مباحث	٢٨
٦٧	الاول ان النظر الصحيح يقيد العلم فروع	
٦٨	المبحث الثاني في ان النظر الصحيح كاف في	٣٣
٦٨	معرفة الله تعالى	
٦٩	الكتاب الاول في الممكنات وفيه ثلاثة أبواب	٣٥
٧٠	الاول في الوجود والكلية وفيه فصول الاول	
٧٠	في تقسيم المعلومات	
٧١	الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث	٣٧
٧١	الاول ان لكل شئ حقيقة هو ماهو	
٧٢	الثاني في كونه مشتركا	٣٨
٧٢	الثالث في كونه زائدا	٣٩
٧٣	فرع	٤٣
٧٣	الرابع في ان المعدوم ليس بثابت	٤٤
٧٤	الخامس في الحال	٤٥
٧٤	الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث الاول	٤٧
٧٥	ان لكل شئ ماهية	
٧٥	الثاني في أقسامها	٤٨
٧٦	فرع	٤٩
٧٦	الثالث في التعيين الماهية من حيث هي لا تأتي	٥٠
٧٨	الشركة	
٨١	فرع على كون التعيين وجوديا	٥٢
٨٥	الفصل الرابع في الوجوب والامكان	٥٣
٥٤	الثاني في أحكام الوجوب لذاته	
٥٥	الثالث في أحكام الامكان	
٥٨	الثاني لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته	
٥٨	الثالث الممكن مالم يتعين صدوره عن مؤثر	
٥٩	الرابع في القدم	
٦٢	الفصل الخامس في الوحدة والكمية وفيه	
٦٣	مباحث	
٦٣	فرع الوحدة لا تقابل الكثرة	
٦٣	الثاني في أقسام الوحدات	
٦٥	الثالث في أقسام الكثير	
٦٧	قبل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف	
٦٧	اليه	
٦٧	فروع	
٦٨	الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه	
٦٨	مباحث الاول في أقسام العلة	
٦٩	الثاني في تعدد العلل والمعلولات	
٧٠	المبحث الثالث في الفرق بين جز المؤثر وشرطه	
٧٠	المبحث الرابع في قيل الشئ الواحد لا يكون قابلا	
٧١	وفاة لاعما	
٧١	الباب الثاني في الاعراض وفيه فصول الاول في	
٧٢	تقدير الاجتناس	
٧٢	الثاني في امتناع الاتئغال عليها	
٧٣	الثالث في قيام العرض بالعرض	
٧٣	الرابع في بقاء الاعراض	
٧٤	الخامس في امتناع قيام العرض الواحد	
٧٤	بمحليين	
٧٥	الفصل الثاني في مباحث الكم الاول في	
٧٥	أقسامه	
٧٦	الثاني في الكم بالذات وبالعرض	
٧٦	الثالث في عدمية هذه الكميات	
٧٨	المبحث الرابع في الزمان	
٨١	الخامس في المكان	
٨٥	الفصل الثالث في الكيف وفيه مباحث الاول	

محققه	محققه
٨٥ في أقسام الكيفيات المحسوسة	١١٢ الثاني في أجزائه
٨٦ الثاني في تحقيق الموصات	١٢٢ احتج الحكيم على نفي الجوهر المفرد
٨٧ وأما الرابطة	١٢٤ ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه
٨٧ وأما الخفة والثقيل فهما قوتان محسوستان	١٢٥ فروع
محلها	١٢٨ الثالث في أقسامه
٨٨ والصلابة هي عبارة عن ممانعة الغاض	١٣١ فروع الأول أنها باهرها شاففة
٨٨ الثالث في تحقيق المبصرات	١٣٢ الثاني أنها متحركة
٨٩ فروع	١٣٣ وأما الكواكب
٩٠ الرابع في تحقيق المسموعات	١٣٣ وأما العناصر فغير مطبق
٩١ الخامس في تحقيق الطعوم	١٣٤ وأما المركبات فإنها تتأخر من امتزاج
٩٢ السادس في المشهورات	هذه الأربعة باهية مختلفة
٩٢ وأما القسم الثاني أعني الكيفيات النفسانية	١٣٥ الرابع في حدوثها
ففيه مباحث الأولى في الحياة	١٣٧ لتأخرها الأول أنه لو كانت الأجسام
٩٣ الثاني في الإدراكات	في أنزل لكائنات ساكنة
٩٦ فروع على القول بالصوتية	١٣٩ الثاني الأجسام ممكنة
٩٧ مسألة للنفس أربع مراتب	١٤٠ الثالث الأجسام لا تتخلو عن الحوادث
٩٧ الثالث في القدرة والإرادة	١٤٢ الخامس في تنامي الأجسام
٩٨ الرابع اللذة والألم	١٤٣ الفصل الثاني في المفارقات وفيه
٩٩ الخامس في الصحة والمرض	مباحث لأول في أقسامها
١٠٠ وأما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة	١٤٤ الثاني في العقول
بالكميات	١٣٨ فروع
١٠٠ وأما القسم الرابع وهو الكيفيات	١٣٩ الثالث في النفوس لفلكية
الاستعدادية	١٤٠ الرابع في تجرد النفوس الناطقة
١٠٠ الفصل الرابع في الأعراض النفسية وفيه	١٤٣ الخامس في حدوث النفس
١٠٠ مباحث الأولى في هليتها	١٤٥ السادس في كيفية تعلق النفس
١٠١ الثاني في الإين	١٤٥ الأول من المشاعر الخمس البصر
١٠٤ ولا بد لكل حركة من ستة أمور	١٤٦ الثاني السمع الثالث الشم الرابع الذوق
١٠٦ ولا بد لها من قوة توجبها	الخامس اللمس
١٠٧ والمشهور أنه لا بد وأن يتخلل من كل حركتين	أما الباطنة فشمس الأول الحس المشترك
١٠٧ الثالث في الإضافة	الثانية الخيال
١٠٨ فروع	١٤٧ الثالث الواهمة الرابع المحافظة الخامس
١٠٩ الباب الثالث في الجواهر وفيه فصلان	المتصرف
١٠٩ الأول في مباحث الأجسام	وأما الحركة فتقسم إلى اختيارية
١٠٩ الأول في تعريف الجسم	وطبيعية
	وأما القوى الطبيعية فهي إما تحفظ
	الشخص أو تحفظ النوع والأولى قسمان

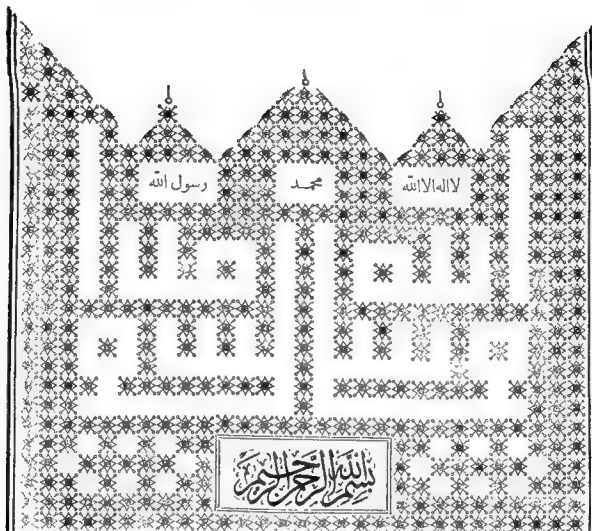
مصحفه	مصحفه
١٥٠ السابع في بقاء النفس	١٨٧ احتج المعتزلة بوجوه
١٥١ الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ثلاثة	١٨٩ الباب الثالث في أفعاله تعالى
أواب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول	١٩١ واحتجوا بالمعقول والمنقول
الاول في العلم به وفيه مباحث الاول في	احتجت المعتزلة على ان أفعال العباد
ابطال الدور والتسلسل	باختيارها بالمعقول والمنقول
١٥٥ الثاني انه لا شئ في وجوده موجود	١٩٣ اعلم ان أصحابنا لما وجدوا تفرقة بدعية بين
١٥٦ الفصل الثاني في التنزيهات وفيه مباحث	ما تزاو له وبين ما يجده من الجادات
الاول ان حقيقته لا تماثل غيره	١٩٣ الثانية انه تعالى حرى الكائنات
١٥٧ الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه	١٩٥ الثالثة في العسرين والتعجب
١٥٨ واحتجوا بالعقل والنقل	١٩٦ الرابعة في انه تعالى لا يحب عليه شئ
١٥٨ الثالث في نفي الاتحاد والحلول	١٩٦ الخامس ان أفعاله لا تنعطل بالاغراض
١٥٩ الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته	١٩٧ السادسة قالت المعتزلة الغرض من
١٦٢ الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى	التكليف التعريض
١٦٣ الفصل الثالث في التوحيد	١٩٨ الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها
١٦٦ الباب الثاني في صفاته تعالى وفيه فصلان	وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول في النبوة
١٦٦ الفصل الاول في الصفات التي تتوقف عليها	وفيه مباحث الاول في احتياج الانسان الى
أفعاله وفيه مباحث الاول في القدرة	النبي
١٦٨ احتج الخالف بوجوه	٢٠٠ الثاني في امكان المهجرات
١٧٠ فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات	٢٠٤ الثالث في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
١٧٣ الثاني انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه الاول	٢٠٧ وقالت البراهمة كل ما حسنه العقل فمقبول
انه مختار	٢٠٨ وقالت اليهود لا يخلوا ما أن يكون في شرع
١٧٤ احتج الخالف بوجوه	موسى عليه الصلاة والسلام - ينسخ
١٧٤ فرفض	أو لا يكون
١٧٦ الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته	٢٠٩ الرابع في عصمة الانبياء
١٧٩ الثالث في الحياة	٢١١ تنبيه العصمة ملكة نفسانية تنفع عن
١٧٩ الرابع في الإرادة	القبور وترتفع على العلم بمطالب المعاصي
١٨١ فرع ارادته غير محدثة	ومناقب الطاعات
١٨٢ الفصل الثاني في سائر الصفات الاول السمع	٢١٢ الخامس في تفضيل الانبياء عليهم الصلاة
والبصر	والسلام على الملائكة
١٨٣ الثاني في الكلام	٢١٣ السادس في الكرامات
١٨٣ فرع على انه متكلم	٢١٤ الباب الثاني في الحشر والجسء وفيه
١٨٣ الثالث في البقاء	مباحث الاول في اعادة المعلوم
١٨٤ الرابع في صفات آخر	٢١٦ الثاني في حشر الاجساد
١٨٤ الخامس في التكوين	٢١٧ تنبيه اعلم انه لم يثبت انه تعالى بعدم الاجزاء
١٨٥ السادس في انه تعالى يصح أن يرى في الآخرة	شخصا بعدا

صفحة	مصحف
٢١٨	الثالث في الجنة والنار
٢٢٠	الرابع في الثواب والعقاب
٢٢٣	وأما أصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه
٢٢٥	الخامس في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر
٢٢٩	السادس في إثبات عذاب القبر
٢٢٧	السابع في سائر المسموعات من الصراط والميزان
٢٢٨	الثامن في الامعاء الشرعية صوابه
٢٢٨	الباب الثالث في الامامة وفيه مباحث الاول
	في وجوب نصب الامام
٢٢٩	احتجت الامامة بانه لطيف لانه اذا كان امام
	كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاعتزاز عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد
٢٢٩	الثاني في صفات الائمة
٢٣٠	ولا يشترط فيهم العصمة
٢٣١	الثالث فيما يحصل به الامامة
٢٣٢	الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق
	بعد رسول الله ابو بكر رضي الله تعالى عنه
٨٣٣	احتجت الشيعة على امامة علي لوجوه
٢٣٨	الخامس في فضل الصحابة

(تم)

هذا كتاب شرح مطالع الاقطار لابي الثناء شمس الدين
ابن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى سنة
تسع وأربعين وسبعمائة على مقنطوع
الافوار للقاضي عبد الله بن عمر
البيضاوي المتوفى سنة خمس
وثمانين وستمائة
رحمهما الله
آمين

﴿الطبعة الاولى﴾
بالمطبعة الخيرية
لما لكها وديرها السيد عمر حسين الحشاش
سنة ١٣٢٣
هجرية



الحمد لله الذي توحيه وجوب الوجود ودوام البقاء تفردا بمنع العدم واستحالة الفناء دل على وجوده خلق الارض والسموات لعل شهود وحدانيته انتفاء الفساد عن الارض والسماء تنزه عن مشابهة الامثال والاكفاء تقدم عن الحدوث والانقسام والتأليف والاجزاء احاط علمه بديباجة النجمة السوداء على الصخرة الصماء في دياجير الظلماء ابداع المواد بقدره قديمة بمنعته عن الانتهاء له الامادة ومنه الابداء دبر الكائنات بقدره الذي هو تاني سابق القضاء قصرت عن ادراك ذاته افكار العقلاء تخيرت في بدياء الوهيته أنظار العلماء والصلاة والسلام على خير البرية محمد الذي بعثه الى كافة البرايا واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الهدى ووعده له مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى آله البررة الاصفياء وأصحابه الكرام الانقياء (أما بعد) فان أرباب العقل منطبقون وأصحاب النقل متوافقون على أن أكرم ما يعتد به أعناق الهمم وأعظم ما ينشأ فيه كرام الامم العلم الذي هو حياة القلب الذي هو رئيس الاعضاء ونتيجة العقل الذي هو أعز الاشياء ولذلك مدح الله تعالى العلم وأهله في مواضع كثيرة من القرآن الكريم قال الله تعالى والذين أتوا العلم درجات وقال هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط وأجل العلوم وأرفعها وأكمل المعارف وأنفعتها هو العلوم الشرعية والمعامل الدينية اذ بها انتظام صلاح العباد واغتنام الفلاح في المعاد غرات العقول من أنواعها تجتنى ونفائس العقائل من أصنافها تقتنى من تحلى بها فسد هاز بالقدح المعلى ومن تحلى عنها يحشر يوم القيامة أهمل لاسيما علم أصول الدين الذي هو أعظمها موضوعا وأكرمها أصولا وفرعا وأقواها أركانا وأوضحها برهانا مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها هو الكاشف عن أستار الالوهية المطلع على أسرار الربوبية الفاروق بين المصطفين الاخيار والمفسرين الاشرار المميز بين المطيعين من أهل المغفرة

والرضوان والعاصمين من أهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه علماء الأزمان وفضلاء الاعصار والاولان
مطولات شريفة ومختصرات لطيفة وبالقوافي تفرح المقاصد وتقر القواعد ونجويد القرائد
وتقبيد الفوائد جزاهم الله عنا خير الجزاء غير ان كتاب طوابع الاوار من مصنفات الامام الحق
العلامة قاضي القضاة وحاكم الحكام قدوة المحققين أسوة المدققين أفضل المتأخرين ناصر الملة
والدين امام الاسلام والمسلمين عبدالله البضاوي قدس الله روحه وفور ضريحه اختص من
بينها باقتضائه على عقائد المعقول ونخب المنقول قد تنقح أصوله وخرج فصوله ولخص قوانينه وحقق
براهينه وحل مشكله وأبان مغضله وهو كما قال مع وجازة لفظه وسهولة حفظه بحتوى على معان
كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادئ والمطالع مقومة العوالي والمقاطع فأشار الى من
لا يسعى بحالته ولا يكتفى بالموافقة ان أشرح له ثم راجع مقاصده وقرر قواعدده وبجود
فرائده وبقيده وفوائده وبفصل مجمله وبكامل مفصله وبفتح مشكله وبوضوح مغضله فبادرت
الى مقضى اشارته وقمت بملق عبارته وسعيت في تبين معانيه وتعيين مبانيه وسهيته «مطالع
الاتظار في شرح طوابع الانوار» وروسته باسم من هو مختل عن قبائح الرذائل متحل بمحاسن الشرائع
منبع الجود والاحسان المؤيد بتأييد الرحمن وهو المقدر والامير المولى الاميرى الكبيرى
الاجلى المحدثى المجاهدى المراتبى المتأخرى المؤيدى المنصورى العبدى الذخرى الاتاكى
الاسفهلارى السبى قوصون الساقى الملكى الناصرى شيد الله عضده بن جاهد فى الله واجتهد فاقام
العدل والاحسان ونصر أهل الدين والايان مولانا السلطان الاعظم مالت رقاب ملوك الامم ملك
ملوك العرب والجم السيد العادل المجاهد المراتبى المتأخر المظفر على الاعضاء المنصور ومن السماء
ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محيى العدل فى العالمين منصف المظلومين من الظالمين
امام المتقين جامع كام المؤمنين أبى المعالى محمد ابن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور سيف
الدين أبو الفتح فلاورون مد الله سلطانه على الامم طالا وأوسعهم من نصله وفضله وسوانا بدلا ومهد لمقامه
الشريف بين منازل الكواكب محمدا بالسعود محملى وقسم البأس والبذل لاعدائه وأوليائه من
اللبيل اذ اغشى والنهار اذ تجلى شكر البعض بأبديه واكرامه وشئ من احسانه وانعامه والرجو
من بحاسن شيعه ان يتفاه بالقبول بفضله وكرمه ﴿ قال ﴾ الحمد لله وجب وجوده وبقاؤه وامتنع
عدمه وفناءؤه دل على وجوده أرضه ومماؤه وشهدو حدانيته رصف العالمو بناؤه العلم الذى يحيط
علمه بما لا يتناهى عنه واحصاؤه القدر الذى لا تنتهى قدرته عند المراد له اعادته وانداؤه يدبر الامر من
السماء الى الارض شألى قدره سنن السابق قضاؤه جلت قدرته وتباركت أمماؤه وعظمت نعمته وسمت
آلاؤه ناهتفى بيدا الوهينه انظار العقل وآراؤه وارنحت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه أجده
ولا يحصى ثناؤه وأشكركه والشكر أيضا عطاؤه وأصلى على رسوله الذى رفع الهدى جسده وعناؤه
وقمع الضلالة بأسه وغناؤه صلى الله عليه وعلى آله ما أضاء البدر المنير ضياؤه ﴿ أقول ضمن هذه الخطبة
معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جباهه من وجوب الوجود والبقاء وامتناع
العدم والفناء والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنسوة براعة
لاستهلال والحده هو الشفاء والنداء على الجليل من نعمة وغيره ما يقال حدث الرجل على انعامه وحجته على
حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجمال مولى التمم على الكمال فهو المستحق للحمد
والاجلال واتصافه تعالى بوجوب الوجود هو الاصل الذى يشهد على انه متصف بالصفات الالهية
فخص الحمد بالذات الذى انصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع
العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول والاخر بالنسبة الى الثانى فاردق الاول بالثانى ثم
اردفهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال

على وجوده بمصنوعاته واطهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى اني الله شئت فاطر السموات والارض ثم شهد على وحدانيته وصف العالم وبنائه المستلزم لثبوت الكثرة المستلزمة لتصاد السموات والارض قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والوصف بالسكون المصدر يقال رصفت الجبارق في البناء ارسفها رصفا اذا ضمت بعضها الى بعض ثم بين انه علم بالعلم لا علم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التي لا يتناهى عددها واحصاؤها فان علمه واحد يتعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قادر بقدرته واجبة بذاته تعالى دائمة بدوامه متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات بحسب تعاقب الارادة به فلا ينتهي قدرته عند المراتف المراتف كاله ابداؤه قال الله تعالى كما بدأنا اول خلقنا ننهيده ثم بين انه تعالى بذور امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدره الذي هو تالى سنن قضائه السابق قال الله تعالى انا كل شيء لقناه بقدر وقال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين والروح المحفوظ مجمعة ومجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها من تلقى الاعيان بعد حصول شرائطها مفعلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد جلست قدرته التي هي على كل شيء ولا تنتهي عند المراتف تباركت اسماءه أي تعالى وتعاظم اسماءه عن صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم رب الذي الجلال والاكرام عظمت نعمته التي أسبغ علينا ظاهرها وباطنها وصمت آلاؤه التي هي شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت أي تحيرت في بيداؤه ألوهيته اظفار العقل أي ملاحظته بالبصيرة وآراؤه فان ملاحظته العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة انما هو بالحس والرمم والبارى عز شأنه لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنس ولا نوعي فلا يفصل عن غيره بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه منفصل بذاته عما عداه فليس له لازم بين بوصل تصويره العقل الى حقيقته فلا رمم له بوصله الى ملاحظته ولذلك تاهت اظفار العقل أي ملاحظته التي يستفاد بها تصور الشيء وآراؤه التي يستفاد بها التصديق به لان التصديق النظري اغما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر وبالاثر على المؤثر والاول محال في حقه فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذي يستشهد به لآله عليه والثاني بما لا يقيد البقين فيصير العقل قال الله تعالى سرهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولم تكفرب ان انه على كل شيء شهيد وارتجت أي انقلبت طرق التفكير واتخاذه أي جهانه * واعلم ان التفكير كسبائي هو حركة النفس في المعقولات مبنيثة من المطلوب منتبهة اليه تشبه الحركة الانسية المستدعية لمسافة تقع الحركة فيها وتسمى تلك المسافة الطريق ولما ابتدئ منه الحركة ولما انتهت اليه الحركة يسمى كل منهما جهة فشبه تلك المعقولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة الانسية والمطلوب الذي ابتدأت الحركة منه وانتهت اليه بالحركة فسميها بالجهتين ولما بين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجلية متمم على غيره وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الجلية مولى النعم أخذ في حقه فقال أحده ولا يصحى ثناؤه اقتداء بسيد المرسلين صلوات الله عليه حيث قال عليه الصلاة والسلام لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقال وأشكركم والشكر أيضا عطاؤه لان أفعال العباد مخلوقة لله والشكر أيضا من أفعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة

صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاءه تعالى ولما كان كل سعادة دينية أو دنيوية عاجلة أو آجلة واصله النبوة سبيل الرسول عليه السلام قال الله تعالى وما أرسلناك الا راحة للعالمين وقد أمرنا الله تعالى بان نصلى عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً أخذني الصلاة عليه فقال وأصلي على رسوله الذي رفع الهدى بأن بلغه مشارق الارض ومغاربها والغناء بالفتح التعجب مصدر عني بالكسر يعني بالفتح وقمع الضلالة أي قهر بها أي شدته وغناؤه بالفتح النفع والضياء الضوئ قال ضامت النار ضواً وضياءً وضامت مثله وقد يحيى متعدياً يقال أضاءته النار وأضاء ههنا متعدياً فعله ضياؤه والضجر الذي أضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عليه الصلاة والسلام والبدن المنير مغفوله ويجوز أيضاً ان يكون لازماً ويكون حينئذ البدن المنير فاعلاً لا ضياءً وضياءً بدلاً منه ﴿١﴾ قال (و بعد فان أعظم العلوم موضوعاً وأقومها أصولاً وفروعاً واقواها حجة ودليلاً وأجلها محجة وسبيلاً هو العلم الكافي بالراز أسرار اللاهوت هن أسرار الجبروت المطلع على مشاهدات الملكوت وفيها الملكوت الفاروق بين المتقين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى الكاشف عن أحوال السعداء والاشقياء في دار البقاء يوم العدل والقضاء مبني قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها) أقول أراد (٢) أن يشيّر إلى أن أشرف العلوم هو علم أصول الدين ليكون باعثاً للعصحين على طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة أصوله أي قواعد الكلية ككونه تعالى فاعلاً مختاراً وفروعاً أي المسائل التي تنفرد على القواعد الكلية كعبثة الرسل وحشر الاحياء بقوة محجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه أعظم وأشرف وأصوله وفروعه أقدم ومحجته ودليله أقوى ومحجته وسبيله أوضح كان ذلك العلم أعظم وأشرف وأعظم العلوم موضوعاً وأقومها أصولاً وفروعاً (٣) واقواها حجة ودليلاً وأرضها محجة وسبيلاً هو العلم المسمي بالكلام فإنه هو العلم الكافي بالظاهر صفات ذاته تعالى عن صفات الالاعمال والاراز الاظهار وأسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات وأستار الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال فاننا ندرك أولاً صفات الافعال ونستدل بها على وجودها ثم ندرك صفات الذات قوله المطلع وصفه فاننا ندرك على مشاهدات الملك أي المحسوسات ومغيبات الملكوت أي المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما الاشارة بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة بقوله الآله الخلق والامر وبقوله تبارك الذي بيده الملك وبقوله في سبحانه الذي بيده ملكوت كل شيء قوله الفاروق صفة نالفة للعلم أي فارق بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى أي المحبولين عليهم والردى الهالك مصدر رد بالكسر ردى بالفتح ردى قوله الكاشف وصف رابع للعلم أي الكاشف عن أحوال أهل السعادة والشقاوة في الآخرة التي هي دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبني قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ما سبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين أصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على إثبات ان الله متكلم مرسل للرسول موح اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام فيكون مبني قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات أعظم العلوم موضوعاً وأقومها أصولاً وفروعاً واقواها حجة ودليلاً وأجلها محجة وسبيلاً لان موضوعه ذات الله تعالى وذوات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى وأحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به لا يقال لا يجوز أن تكون ذات الله موضوعاً للعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم في ذلك العلم بين نفسه أو مبين في علم آخر وذات الله تعالى غير بين بنفسه لانه نظري وغير مبين في علم آخر لان سائر

العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام لاسيما اثبات الصانع تعالى لا لما قبل ان ذاته مبين في الحكمة
ومسلم في الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع أعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا في علم
آخر غريب عن العلوم الشرعية بل لان المبدأ بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات أي الوجود
المطابق فيكون من أحوال الذات والبحث عن أحوال موضوع العلم في العلم لا ينافي كون الذات موضوعا فان
قبل اثبات وجود الموضوع لا يكون في هذا العلم بل في علم آخر ان كان غير بين الوجود والوجود والنسبة
الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان أجيب بأنه اذا كان البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود
يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا في علم آخر وأما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا في علم
آخر بل في ذلك العلم فانه حينئذ يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين في علم
آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذي هو انحصار موضوع علم آخر انما يبين وجوده
في العلم الآخر اذا كان غير بين فظهر ان أعظم العلوم موضوعها هو الكلام وأما ان علم الكلام أقوم
العلوم اصولا وفروعا أم بالنسبة الى العلوم الشرعية فلا ينبغي وسائر ما ظني وأما بالنسبة الى الاله
على طريقة الحكم فلا يستند الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكل العرفان
المتزعم عن شائبة الوهم بخلاف الالهى على طريقة الحكم فانه مبني على العقل الذي يدارسه الوهم واذا
كان الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك وأما انه أفواها حجة ودلائل فلان حجة برهان قاطع
واجب لاها محجة وسبيل فلا نسيل الانبياء الذي هو الصراط المستقيم صراط الله الذي له ما في السموات
وما في الارض ﴿ قال ﴾ عداوان كتابنا يشتمل على عقائل المعقول ونخب المنقول في تنقيح أصوله
وتخرج فصوله وتلخيص قوانينه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وهو مع وجازة
لفظه وسهولة حفظه يحتمل على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنب مسومة المبادئ والمطالع
مقومة العوالى والمقاطع ومعينه * طوابع الانوار من مطالع الانظار * والله سبحانه أسأله ان يعصم
من الاباطيل ويهديني سواء السبيل ويفقر لي خطيئتي يوم الدين ويؤتي في أعلى عليين مع
التبيين والصديقين والشهداء والصالحين ﴿ أقول أى مضى هذا وأخذ هذا العقائل جمع عقله وهي
الذكورة من كل شئ أى يشتمل على نفائس المسائل العقلية ونخب المباحث العقلية يقال جاء في نخب
أجابه أى خبائره فى تنقيح أصوله وتخرج فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المخرجة
فيه مخرجة والتنقيح التهذيب والمعنى ان أصوله مهذبة منقحة عن الزوائد وفصوله مخرجة مخرجة على
القواعد وقوانينه مخصصة أى مبرنة مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل المتببس يقال
أشكل الامر أى التبس ويقال اعصل الامر أى اشتد واستغلق وأمر معضل لا يهتدى لوجهه والابانة
الابضاح يقال ابنته ابانة أى أوضحته والشعوب جمع شعب بفتح الشين وهو ما تشعب أى تفرق
من قبائل العرب والجنب جمع الجنب متدانية الجنب أى متقاربها والمسومة المعلقة قوله تعالى
مسومة أى معلىن وقوله ذى حجارة من باين مسومة أى عليها أمثال الخواص مسومة أى مستقيمة
يقال قومت الشئ فهو قويم أى مستقيم وأراد بالمطالع والمبادئ مباحث النظر ومبادئه والممكنات وأراد
بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة والامامة وهو ظاهر ﴿ قال ﴾ وبه ينقص الكتاب
مرتب على مقدمة وثلاثة كتب ﴿ أقول لما كان المقصود الاعظم من تأليف هذا الكتاب اثبات
الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المتألفة من مقدمات مأخوذة من الممكنات
بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة في مباحث تتعلق بالنظر في الكتاب
الاول في الممكنات الكتاب الثانى في الالهيات الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها ﴿ قال ﴾ اما
المقدمة ففى مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول ﴿ أقول المراد بالقدمة ما يتوقف عليها المباحث الالهية
ومباحث الكتب الثلاثة تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلها جعل المصنف مباحث النظر مقدمة

للكتب الثلاثة ولما كان النظر ترتيباً أمور معلومة متصورة أو مصدق بها على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس معلوم صار به باحث التصور والتصديق مبادئ للنظر وثبات الأمور المرتبة أن كانت موصولة الى تصور سميت معرفة أو لا شارحاً وان كانت موصولة الى تصديق سميت حجة ودليلاً وللنظر باعتبار شموله لهما أحكام ذكر في المقدمة أربعة فصول الاول في المبادئ الثاني في الاقوال الشارحة الثالث في الحجج الرابع في أحكام النظر

قال (الفصل الاول في المبادئ)

اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنى أو اثبات يسمى تصوراً ومع الحكم به أحدهما يسمى تصديقاً وكلاهما ينقسمان الى بدهى لا يتوقف حصوله على نظرو فكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وكسبي يحتاج اليه كتصور الملائكة والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية أو ممكنة لمافقدنا شيئاً أو لما تخلصنا على شيء لان النظرى انما يكتسب من معارف أخرى سابقة فلو كانت باسرها ممكنة نسباً لزم استناد كل منهما الى غيره اما في موضوعات متناهية أو غير متناهية فيلزم الدور والتسلسل الممالان أقول اعلم ان تعقل الشيء ادراكه مجرد عن الغواشي الغريبة والواحق المادية التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك وهو على أربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء ممكنة بالعوارض الغريبة والواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والخيال ادراكه ممكنة بالعوارض الغريبة والواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وحينئذ يكون مبادئ التعقل والعلم قد يراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علماً ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوى وحينئذ يكون مبادئ الادراك بمعنى الاحساس وأخص مطلقاً من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تفسير يكون التعقل أخص من العلم مطلقاً وقد يطلق العلم ويراد به التصديق اليقيني ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج أى مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفي الشفاء الى تصور فقط والى تصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور في مثل هذا يقيد ان نتحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء أنفسها انما مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والى التصديق وأراد بالتصور الادراك الساذج أى الادراك الذى لا يلحقه الحكم وأراد بالتصديق الادراك الذى يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمصنف قسم التعقل الى قسمين تعقل الشيء حال كونه منفرداً عن الحكم عليه بنى شيء أو اثباته وتعقل الشيء مع الحكم عليه أحدهما يسمى الاول تصوراً والثاني تصديقاً وانما خص التعقل بالتقسيم من بين سائر أنواع الادراك لان الأمور المعلومة التي يكون ترتيبها فكرياً ونظراً هي المعقولات لا المحسوسات والتخييلات والمتوهمات لما استعرف ان الفكر هو المحرك للمعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وتسمية أحدهما بالتصور والاخر بالتصديق عدم انقسام سائر أنواع الادراك الى قسمين وتسمية أحدهما بالتصور والاخر بالتصديق ولا تسمية أحدهما بالتصور فقط أو بالتصور الساذج وتسمية الاخر بالتصور مع التصديق أى الحكم وقوله وحده حال من الشيء وقوله من غير حكم عليه بنى أو اثبات أى من غير ان يلحقه حكم بأحدهما بيان لقوله وحده والمراد به انه لا يلحقه حكم لانه يلحقه عدم الحكم والحكم يتناقض النسبة الثبوتية أو انتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات والانتزاع سلب ونفي والنسبة الثبوتية ثبوت شيء

شيء على وجهه هو هو كثبت عرض للبياض في قولنا البياض عرض أو ثبت شيء مع شيء على وجه
 الاستصحاب كثبت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان كانت الشمس طالعة
 فالنهار موجود أو ثبت مباينة شيء عن شيء على وجهه الانفصال كافتصال قولنا هذا العدد زوج عن
 قولنا هذا العدد فرد في نحو قولنا اما ان يكون هذا العدد فردا أو زوجا ففي هذا تعقل شيء لا يلحقه الحكم
 يسمى تصورا وتعقل شيء يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقي على معنى انهما لا يصدقان
 ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان
 تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده أي لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخل في التصور
 ولا يلزم أن يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله
 وكلاهما أي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى بدهي لا يتوقف حصوله على نظرو فكر وإلى
 كسي يحتاج إلى نظرو فكر على معنى ان البعض من كل منهما بدهي والبعض من كل منهما كسي مثال
 التصور البدهي تصور الوجود والعدم ومثال التصديق البدهي الحكم بأن الشيء والاثبات لا يجتمعان
 ولا يرتفعان ومثال التصور الكسي تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسي العلم بحدوث العالم وقدم
 الصانع وفي تعريف التصديق البدهي بأنه الذي لا يتوقف حصوله على نظرو فكر نظر لان التصديق
 البدهي قد يتوقف حصوله على نظرو فكر بأن يكون كل من طرفيه أو أحدهما كسيًا والاولى أن يقال
 التصديق البدهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر
 وفكر والبدهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهي قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر ويسمى
 محسوسات مثل حكمنا بجود الشمس أو من الحس الباطن ويسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا
 خولًا وغضبا ومنهم من قسم التصديق البدهي بأنه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير
 استعانة بشيء ويسمى الاول ضروريا والبدهي بهذا التفسير أنخص من الضرورى مطلقا وبالتفسير
 الذي ذكرناه اولاهما دفع له ونفي أن راديا التصديق البدهي في هذا التقسيم ماهو ادى للضرورى
 والاول فخصر التصديق في البدهي والكسي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمصنف
 جعل التصديق في التقسيم نقل الشيء مع الحكم عليه بنى أو اثبات ذكر في مثال التصديق البدهي
 الحكم بأن الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيها على أن الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل
 التصديق في التقسيم نقل الشيء مع الحكم بأحدهما تنبيها على أن المختار عنده جعل التصديق عبارة
 عن تعقل الشيء مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل منهما أي من التصور والتصديق بدهي
 والبعض من كل منهما كسي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية أو
 كسبية وكل منهما محال أما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما اقتضا
 شيئا منهما أي يكون النكل حاصلنا بلا نظرو فكر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات
 غير حاصل لنا بلا نظرو فكر وأما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها كسبية لما
 تحصلنا على شيء منهما واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد تحصل عليها ببيان
 الملازمة أن النظرى انما يتكسب من معارف أخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات باسرها
 مركبة لزم استناد كل منهما إلى غيره اما في موضوعات متناهية فيلزم الدور وضرورية ومورد انساب
 يفي منها حينئذ ما لا يتوقف عليه واما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل إلى غير النهاية وكل من
 الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات أما الدور فلانه حينئذ
 يتوقف تحصلنا على شيء على ما يتوقف عليه الشيء فيتوقف تحصلنا على شيء على نفسه لان المتوقف على
 المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف على نفسه امتنع حصوله وأما التسلسل فلان
 تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات يتوقف حينئذ على حصولنا على ما لا نهاية في العقل

وحصول ما لا نهاية في العقل محال لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهي والموقوف على المحال محال
 فحصلنا على شيء من التصورات والتصدقات محال وقد اعترض على التصورات بأنه ان كان المراد
 تصور الشيء بحقيقته فختار ان الكل كسبي وزم الدور أو التسلسل حينئذ ممنوع ان يجوز ان يتناهي
 التصور بحقيقته في الاكتساب الى التصور بوجه ما لا يقال لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من
 عوارضه والعرض حقيقة والفرض ان تصورا لحقيقته مكتسب يلزم الدور أو التسلسل لاننا نقول
 انما يلزم الدور أو التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقة معرفته وهو
 ممنوع ان يجوز ان يكتب تصور الشيء بحقيقته من تصور شيء آخر بوجه ما وان كان المراد تصور
 الشيء بوجه مختار ان الكل ضروري اذ كل شيء يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان قيل نفى
 بالتصور أعظم من أن يكون بحقيقته أو بوجه ما أو نفى تحتلطان بكون البعض بوجه ما والبعض
 بحقيقته أجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص وقد اطلناه وعن الثاني ان اختار حينئذ ان الكل
 ضروري وال جواب ان نفى بكل التصورات كل واحد مما سدد عليه أنه تصور أعظم من أن يكون
 بحقيقته أو بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته
 ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الآخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا
 بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور والشامل لجميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور
 بحقيقته ضرور فلا يكون شيء منها مفقودا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور أو التسلسل
 واعترض ايضا بأنه على تقدير أن يكون الكل مكتسبا تكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم
 مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه حينئذ كل قضية تدعى في بطلان هذا القسم
 مكتسبة فتتمنع فتحتاج الى غيرها ويلزم الدور أو التسلسل فلا يتم الاحتجاج وأجيب بان القضايا
 المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا يتم
 الاحتجاج سالما عن المنع ولا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر فان قيل لانسلم
 انه اذا لم تكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر قلنا لانسلم انه
 يستلزم خلاف ما في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومة لازما لهذا التقدير وهو ممنوع
 أجيب بان هذه القضايا معلومة في نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع
 معلوميتها لان ما هو واقع في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما
 عن المنع ولا يلزم المطلوب وهو انتفاء كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع هذا الاعتراض بوجه
 آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا تكون القضايا المذكورة في بطلانه مكتسبة ان أراد به
 انها تكون مكتسبة في نفس الامر ممنوع لانه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة في
 نفس الامر فيتم الاحتجاج وان أراد به انها تكون مكتسبة على التقدير فسلم ولكن الاحتجاج موقوف
 على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على هذا التقدير ولعلنا ان يقول لانسلم ان
 التسلسل في هذه الصورة محال قولكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهي وهو محال قلنا ان أردتم به انه يلزم
 احاطة الذهن بما لا يتناهي على سبيل التماثل فلزمها حينئذ مسلم وامتناعها ممنوع وان أردتم به احاطة
 الذهن بما لا يتناهي دفعة واحدة فامتناعها مسلم وزمها ممنوع فان المعارف السابقة معدلات لاحقة
 ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال تبين امتناع
 احاطة الذهن بما لا يتناهي بطريق آخر وهو ان الادق متوقف على حرفة فكرية والحر كة الفكرية
 لا تتم الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهي متوقف على انتفاء أزمنة لا نهاية لها وهو ممنوع لان الزمان
 من أول وجود النفس هناء لاننا نقول حينئذ يتوقف اليقين على بطلان التناهي وحدوث النفس فيلزم
 بيان الظاهر بالحق والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصدقات باسرها

مكتسبة لما نتوصلنا على شيء منهما بلا تطور وفكر واللازم باطل فانه قد حصل لنا كثير من التصورات والتصدقات بلا تطور وفكر **قال** (والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام مائليس معلوم وذلك الامور المرتبة ان كانت موصولة الى تصور مجهول سميت معرفة فقولنا شارحا وان كانت موصولة الى تصديق سميت حجة ودليلا) أقول لماذا كثر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى تطور وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الفردة التي هي البطن الاوسط من الدماغ أي حركة كانت اذا كانت في المعقولات فانها اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا وذلك القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار الاول مفكرة وبالاختبار الثاني مخيلة وهذه الحركة واقعة في مقولة الكيف فان الحركة في الكيف كالتفع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بان ترسم المخزونات الباطنة في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض والاشارة ان النفس تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هي الفكر والملاحظة هي النظر ولتلازمهما أطلق اسم أحدهما على الآخر فاستعمال استعمال المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان أنص مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة لمباديه المؤدية اليه الى ان يعجزها وترتيبها فترجع منها الى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذي يترتب عليه العلوم المكتسبة وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى أيضا نظرا وقد يطلق اسم أحدهما على الآخر أيضا بهذا الاعتبار وكان المصنف نظرا الى تعاريف معيها تجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من المطلوب الى المبادئ من غير ان ينضم اليها الرجوع منها اليه ولما كانت العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم بين هذين المصنفين به والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليهم اسم الواحد ويكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالقدم والتأخر في الرتبة العقلية فهو أخص من التأليف لان التأليف يعتبر فيه هذه النسبة قوله أمور أراد به أي من فصاعدا قوله معلومة أي متصورة أو مصدق بها تصديقنا وغيره ليقول النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدي الى استعلام مائليس معلوم ليكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثاني وهذا التعريف باعتبار العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان تجعل العلل الاربع انفسها معارف فانه لا يصح ضرورة صدق المعرفة على المعرفة والعلل لا تصدق عليه بل المراد ان يجعل للمعرفة محمولات على المعرفة باعتبار العلل فيكون التعريف تعريفها للشيء المركب باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له الفاعل والغائية فيكون التعريف رسميا لان المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات باعتبار الامور الخارجية عن الشيء والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجية لا تكون ذاتية فيكون التعريف رسميا قوله ترتيب أمور معلومة خاصة مأخوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية واحدة منها وهي المادية المذكورة بالمطابقة والاخر بان بالالتزام وقوله على وجه يؤدي الى استعلام مائليس معلوم خاصة مأخوذة من العلة الغائية وذلك الامور المرتبة ان كانت موصولة الى تصور سميت معرفة فقولنا شارحا وان كانت موصولة الى تصديق سميت حجة ودليلا والاول كالخبر ان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني حقوقنا العالم يمكن وكل يمكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم سبب وقدم المصنف القول الشارح على الجفة في الوضع لتقدمه على الجفة في الطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره ولا يكون مؤثرا فيه كتنقيد الواحد على الاثنين فان الاثنين يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الجفة كذلك لان القول الشارح من قبيل التصور والجفة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا ذل

تصديق متوقف على تصور طريقه وتصور التأليف بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل بأحد هذه الثلاثة ولا تكون هذه التصورات مؤثرة في التصديق

قال الفصل الثاني في الأقوال الشارحة وفيه مباحث الأول في شرائط المعرفة معرفة الشيء ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عد ليس بفرد وبفسه مثل الحركة ثقلة والانسان حيوان بشري ولا بالاختصاص منه سواء توقف عليه معرفته بعينية واحدة كتعريف الشمس بأنه كوكب نهاري والنهار بأنه زمان طلوعها أو بجراتب كتعريف الاثنين بأنه زوج أول ثم تعريف الزوج بأنه المنقسم المتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعريفهما بالاثنتين أولهما توقف مثل النار ركن شبه بالنفس وينبغي أن يقدم الأعم له رتبة وظهوره ويجنب عن اللفاظ الغريبة والمجازية والتكرار مثل أن يقال العدد كثرة مجمعة من الأحاد والانسان حيوان جسماني ناطق اللهم الا إذا دعت إليه ضرورة وفلك في تعريف المتضايقين مثل الاب حيوان يتوولد من نطقته شخص آخر من نوعه من حيث هو وكذلك أوجاهة كافي قولهم الالف الالفس آخذوا فقهيرا لا يكون ذلك التعقيب الافي الا تب) أقول الفصل الثاني في الأقوال الشارحة ذكر فيه ثلاثة مباحث الأول في شرائط المعرفة الثاني في أقسام المعرفة الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به المبحث الأول في شرائط المعرفة معرفة الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء والمراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي أعم من المعرفة الحاصلة من التعريف المحدث ومن المعرفة الحاصلة من التعريف اللفظي ليقنا ولهما هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم أن يكون المحدود والمرسوم معرفا للمحدود والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم أن معرفته مستلزما لمعرفة المحدود والرسم اللهم الا أن يراد بالاستلزام استلزام السبب للسبب لا بالعكس لكن الاستلزام أعم من استلزام السبب للسبب وبالعكس ولا دالة للعام على الخاص وقيل معرفة الشيء ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا انما يستقيم على رأي من يجوز التعريف بالمفرد وأما من لا يجوز التعريف بالمفرد فلا يجوز هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة اليه البسيطة التي يكون معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة والحق أن التعريف بالمفرد لا يصح لان الشيء المطلوب تصوره بالنظر يجب أن يكون متصورا بوجه ما والامتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه تصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما وللتصور بوجه ما مدخل في التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في وقوع التصور المطلوب فلا يقع التصور المطلوب بمجرد وقوع التصور المطلوب مؤلفا فغير الشيء قول فيصدق تصوره وتصور الشيء فخرج به الجملة قيل لو احتاج المعرف الى معرف لتسلسل والملازم باطل ببيان الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف لا احتاج معرف المعرف الى معرف آخر ويتسلسل وأيضا لو كان للمعرف معرف يلزم تساويهما لان شرط المعرفة مساواة للمعرف لكنه أنقص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف به أجب عن الأول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرفة المطلق من حيث هو معرف ويمتاز عن سائر المعارف بأضافته الى المعرفة المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرفة يلزم معرفة معرفة من حيث هو معرف واضافته الى المعرفة أيضا معلومة عند معرفة المتضايقين فيصير هو مجموع معلوما فلا يحتاج الى معرف آخر قبل وفيه نظر لان المجموع المركب من المرفوع مع الاضافة معرف بالجزأين المعرفة والاضافة ولا يلزم من كون الجزأين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف آخر والجواب الحق أن هذا التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية فينبغي قطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المرفوع من حيث انه معرف وبه يعرف المرفوع وهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرف وقد بلغت العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دائما فينبغي قطع التسلسل بانقطاع اعتبار

العقل على هذا الوجه والجواب عن الثاني انه يجوز أن يكون الشيء باعتبار ذاته مساوياً لشيء وباعتبار عارض من عوارضه أخص منه ومعرف المعرفة كذلك فانه باعتبار ذاته مساوياً للمعرف وباعتبارانه معرف خاص أخص منه وهو باعتبارانه معرف مساوياً للمعرف لا باعتبارانه أخص منه ومعرف الشيء يجب أن يكون العلم به سابقاً على العلم بالمعرف لأن العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب وإذا كان العلم بالمعرف سابقاً على العلم بالمعرف يجب أن يكون أجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء أي يكون ما جعل معرفاً بما لا يعلم علم المعرفة وإذا جعل جهل كإقمار الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد مساوٍ للزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح أيضاً تعريف الشيء بنفسه والبالزم أن يكون العلم به قبل العلم به فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرفة نفس المعرفة فقط كقولهم الحركة أي الالينية نقلة أو جعل نفس المعرفة مع غيره كقولهم الإنسان حيوان بشر والاول مثال للعرض والثاني للعوهر ولا يصح تعريف الشيء بما هو أخص منه سواء توقف الأخص على المعرفة أو لم يتوقف وإذا توقف عليه فامبرتبة واحدة وهو الدور الظاهر أو بأكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي أما إذا توقف عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بانها كوكب ثم تعريف النهار بانه زمان ظهور الشمس فوق الأفق وأما إذا توقف عليه بأكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج أول ثم تعريف الزوج بانه عدد متقسم بمساويين ثم تعريف المنساو بين الاثنين الذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعريف الاثنين بين الاثنين وأما تعريف الشيء بالأخص الذي لم يتوقف على المعرفة فكما يقال النار ركن شبيه بالنفس والنفس أخص من النار عند العقل لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار وينبغي أن يقدم الأعم في التعريف لشهرته وظهوره لأن شروط الأعم ومعاينته أقل من شروط الأخص ومعاينته فان كل ما هو شرط للعام ومعاينته فهو شرط للتخاص ومعاينته لمن غير عكس ولا شلثان ما قل شرطه ومعاينته أكثر وجوده عند العقل فيكون أظهر وأشهر عند العقل والأظهر عند العقل يجب تقديمه لأن المتعمد يدركه أولاً ثم ينتقل إلى الأخص قيل انما يجب تقديم الأعم في الحدود التامة لأن الأعم فيها هو الجنس وهو يدل على شيء مبهم غير محصل بعينه ويحصله الأخص الذي هو الفصل فاذا لم يقدم الجنس يحتل الجزء العموري من الحد فلا يكون تاماً مشتملاً على جميع الأجزاء وأما في غير الحد التام فتقديم الأعم أولى وليس هو واجب وفيه نظرفان جميع الذاتيات في الحد التام ليس إلا الجنس والفصل القر بين وهذا المعنى يحقق سواء قدم الجنس على الفصل أو أخر فان تقدم الجنس على الفصل ليس بالجزء العموري للحد التام حقيقة وذلك لأن تقدم الجنس على الفصل إضافة عارضة للجنس بالقياس إلى الفصل والإضافة العارضة للشيء بالقياس إلى غيره متأخرة عنهم متوقفة عليهم فلا تكون مقومة لها هيبة الجنس والفصل ولا لو جردهما إلا جالي الواحد في ولا وجودهما التفصيلي فلا يكون جزءاً لصور بالحد التام لا يقال ماذا كرتم فقدان تقدم الجنس على الفصل ليس يميز صورى للجنس والفصل ولا يلزم أن لا يكون جزءاً لصور بالحد التام فانه يجوز أن يكون للحد التام مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقديم الجنس على الفصل لا لتجيب بيان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات الحدود ومطابق له فيشكل ما لا يكون جزءاً حقيقة للحد ولا يكون جزءاً للحد التام وكل ما يكون جزءاً للحد التام يكون جزءاً للحد ودون تقديم الجنس على الفصل ليس يميز للحد ودون لا يكون جزءاً للحد التام والالكان جزءاً للحد ودون طلاق الجزء العموري على تقديم الجنس على الفصل بل عرق المجاز ولا يلزم من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزءاً لصور بالحد ولا يلزم أن يكون شرطاً لكان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام وجوب تقديم الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضي أن يكون تقديم الجنس على الفصل لاول الاعتبارين وتقديم الفصل على الجنس لتأنيهما جزءاً لصور بالمعانية المتقومة بهما والحق ان العام ينبغي أن يقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام جنساً أو عرضاً عاملاً وكان الخاص فضلاً وخاصة لأن الخاص

يصدق التميز والتميز لا ينفصل إلا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك أولاً حتى يتصور التميز وينبغي أن
يختلف في التعريفات عن الالفاظ الغريبة أي التي لا يكون استعمالها مشهوراً ويختلف بحسب قوم
دون قوم وبقائدها المعتادة وعن الالفاظ المجازية أي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما
لانها محتاجة إلى كشف وبيان فيسألزم احتياج القول الشارح إلى قول شارح وينبغي أن يحتج في
التعريفات عن التكرار من غير ضرورة وأحاجة سواء كان التكرار نفس الحد مثل أن يقال العدد
كثرة مجتمعة من الأحاد المجتمعة والمجتمعة من الأحاد نفس الكثرة أو بعض أجزاء الحد مثل الإنسان
حيوان جسماني ناطق فإن الحيوان يؤخذ في حده الجسم حتى يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك
بالإرادة فقد كثر الجسم الذي هو بعض أجزاء الحد الإنسان وأما التكرار بحسب الضرورة فهو والذي
لولا يقع لم يبق التعريف صحيحاً مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضامين فإن المتضامين هما اللذان
يكونان معاني العقل والوجود مثل الأوبة والنبوة فإنه لا يتقرر لهما واحد منهما مثبت الا عند ثبوت الآخر
وكذا لا يعقل كل منهما الا عند تعقل الآخر فيجب أن يعرف كل واحد منهما بإيراد السبب الذي يقضي
كونهما متضامين ليحصل معاني العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيجب أن يقع تكرار في
السبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود منها بالتعريف مثل أن يقال الأب حيوان يتولد من
نطفته حيوان آخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان الأول هو ذات
الأب الذي هو معرض إضافة الأوبة والآخر الذي هو من نوعه هو ذات الابن الذي هو معرض إضافة
النبوة وقد أخذنا هار بين عن الإضافة والتولد من نطفته سبباً متضاماً من حيث يتولد من نطفته
تكراراً ضرورياً للسبب فذكر السبب للعقود الإضافة إلى الحيوان الذي هو معرض الإضافة وتكراره
لتخصيص البيان به فإن الأب إنما يكون مضافاً إلى الابن من هذه الحشية فلم يكرر لم يكن التعريف صحيحاً
لأنه قد يصدق الحد على الابن لأن الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطرداً فلا يكون صحيحاً وأما إذا
كرر لم يصدق الحد على الابن فإن الابن وإن كان حيواناً يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه لكن
لا يكون إنساناً من هذه الحشية بل إنما يكون من حيث هو تولد من نطفته شخص آخر من نوعه فيصح الحد
بتكرار بعض أجزائه ولا يصح بدونه وأما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لولا يقع يكون
التعريف صحيحاً لكن لم يكن كاملاً وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض
الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم أن النفس الأفاضل النفسانية لا يكون ذلك التقدير إلا في
فصل النفس والتعريف مكرر وهذا التكرار إنما سأل الحاجة فله لولا يقع تكرار في التعريف يكون
صحيحاً فإنه يجوز أن يقال في تعريف النفس الأفاضل هو شيء ذو نفس غير متضمن بالنفس فيكون التعريف
صحيحاً لكن لا يكون كاملاً لأن السؤال عن النفس الأفاضل يحتاج إلى الجيب أن هذا التكرار يكون
الجواب مطابقاً للسؤال فالذي يتكرر لم يكن كاملاً قبل لا فرق بين الحاجة والضرورة إذا المسؤول عنه فيما
إن كان هو المعرض فقط فلا حاجة إلى تكرار ولا ضرورة وإن كان المعرض مع العارض والتكرار
ضروري في محل الحاجة والاختلاف في التعريف واجب بين ما فرقا فإن التكرار الصوري هو الذي
لولا يمكن لم يكن التعريف صحيحاً والتكرار في محل الحاجة هو الذي لولا يكرر لم يكن التعريف تاماً والحق
أن هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرض الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضرورياً
باعتبار أن السائل سؤاله عن المجموع فيجب أن يذكر الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف المعرض
لذاتي له وليس ضرورياً في نفس الأمر لأنه لو كان السؤال عن المعرض الذاتي له وحده لم يكن هناك
حاجة إلى التكرار لكن احتاج الجيب إلى التكرار ليكون جوابه مطابقاً للسؤال **قَالَ** (الثاني في
أقسام المعارف معترف الشيء لا بد وأن يساويه في الهموم والخصوص ليشمل جميع أفرادها وغير ما عن
غيرها فلا يتخلو من أن يكون داخل فيه أو خارجاً عنه أو مكملاً لهما والاول إما أن يكون جميع أجزائه

وهو الحد التام أوله يمكن وهو الحد الناقص والثاني هو الرسم الناقص والثالث ان كان المميز داخل
يسمى حدا ناقصا ايضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما أقول
المبحث الثاني في اقسام المعرفة معرفة الشيء يجب ان يساو به في العموم والخصوص أى في الصدق على
معنى أنه يجب أن يصدق المعرفة على كل ما يصدق عليه المعرفة وهو الاطراد والمنع وبالعكس أى
يجب أن يصدق المعرفة على كل ما يصدق عليه المعرفة وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساو بالحق
الصدق لكان مبايناه أو أخص من وجه أو أخص منه مطلقا أو أعم منه مطلقا والكل باطل اما
الاول والثاني فظاهر لان المعرفة يجب أن يكون تصويره مستلزما لتصوّر المعرفة والمباين والاخص
من وجهه لا يكون كذلك وأما الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع أفراد المعرفة فيكون أقل
وجودا وما هو أقل وجودا أخفى والاخي لا يصلح للتعريف وأما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يعبر ماهية
المعرفة عن غيرها لانه مشترك بينهما وبين غيرها والمشارك بين الشيئين لا يعبر أحدهما عن الآخر ولان
تصوّر الاعم مطلقا لا يستلزم تصوّر الاخص فان تصوّر الحيوان والمائى لا يستلزم تصوّر الانسان
اذا عرفت ذلك فنقول المعرفة على أربعة اقسام حدا تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه
الحصر في هذه الاربع ان المعرفة الذى هو غير المعرفة ومساو له في الصدق لا يتحمل أن يكون
داخل في المعرفة أو خارجا عنه أو مركبا منهما والاول وهو ان يكون المعرفة داخل في المعرفة اما ان
يكون جميع أجزاء المعرفة وهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان أوله يمكن جميع
أجزاء المعرفة وهو الحد الناقص كالجسم الناطق أو الجسم الناطق أو الجوهر الناطق في تعريف
الانسان والثاني وهو ان يكون المعرفة خارجا عن المعرفة وهو الرسم الناقص كالمائى منتصب القائمة في
تعريف الانسان والثالث وهو ان يكون المعرفة مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخل أى
يكون المميز فضلا عن ريبا يسمى حدا ناقصا ايضا كالمائى الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس
أى يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في
تعريف الانسان وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص أيضا كالجسم الناطق
الضاحك أو الجسم الضاحك أو الجوهر الضاحك في تعريف الانسان فظاهر كلام المصنف بقضى أن
يكون المميز الخارجى مع أى جنس كان قريبا أو بعيدا يسمى رسما تاما وحديثه يجوز أن يكون الرسم التام
أكثر من واحد وعلى ما قررنا لا يكون الرسم التام الا واحدا كان الحد التام لا يكون الا واحدا وأما
الحدود الناقصة والرسم الناقص فيجوز أن تكون متعددة فيقال ((واعترض عليه أولا بان مجموع أجزاء
الشيء عينه والجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من أجزائه وذلك الجزء اما ان يكون هو فيلزم
تعريف الشيء بنفسه أو اما هو خارج عنه والخارج انما يعرف اذا عرف اختصاصه به وذلك يتوقف على
معرفة ومعرفة ما يغار من الامور الغير المتناهية وذلك محال وثانيا بان المطلوب ان كان مشعورا به
امتنع فحصيله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه أقول اعترض الامام الرازى على التعريف من وجهين
الاول ان تعريف الشيء محال لان تعريفه بنفسه محال وحديثه التعريف ما بالداخل أو بالخارج أو
بالمركب منهما والاول اما أن يكون الداخل جميع الأجزاء أو بعضها وكل منهما باطل اما جميع الأجزاء
فلان مجموع أجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع أجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما
بعض الأجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من أجزائه لانه لو لم يعرف شيئا من الأجزاء
لكان جميع الأجزاء غنيسة عن التعريف أو معرفة بشيء ذلك الجزء الذى فرض أنه معرف للشيء وإذا كان
جميع أجزاء الشيء معلوما يكون الماهية معلومة فلا يكون ذلك الجزء معروفا هذا خلف فثبت أن الجزء
انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من أجزائه فذلك الجزء المعرفة اما أن يكون هو الجزء المعرفة فيلزم تعريف
الشيء بنفسه وهو محال أو اما هو خارج عنه فيلزم تعريف الشيء بالخارج والتعريف بالخارج محال لان

الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يقيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص تنوقف على معرفة الشيء ومعرفة ما يباغره من الامور الغير المتناهية اذ يتنوع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشيء وبما عداه فيتوقف معرفته على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك محال فانه يلزم من معرفة الشيء الدور لانه حينئذ يتوقف معرفة الشيء على تعريف الخارج اياه وتعرف الخارج اياه بتوقف على معرفة اختصاصه بالشيء ومعرفة اختصاصه بالشيء تنوقف على معرفة الشيء فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخيل والخارج خارج لان المركب من الداخيل والخارج لا يكون نفس الشيء ولاد اخلاقيه والا يلزم أن يكون الخارج داخلا لان الجزء الخارج جزء من المركب منه ومن الداخيل وجزء الجزء لا يقال المركب من الداخيل والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء الداخيل خارجا لا ناقول دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء فلا يوجب خروج كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخيل والخارج الثاني أن الشيء المطلوب تصوره ان كان مشهورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشهورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لشعوره **قال** (واجب عن الاول بان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء يتنوع ان تكون نفسه ومعرفة ما يعرف الشيء ليس بواجب ان يعرف شيئا من أجزائه أصلا لجواز استغنائه بامره او تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعروف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لا على العلم بامره وضعيف لان تقدم كل واحد لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليس له على المغايرة ولو كانت الاجزاء بامرها حتى الصوري معلومة كانت الماهية معلومة الا لم يرد التصديق ولو استلزم الخارج تصوره تصوره فان كان متصورا كان المزموم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به بل الجواب ان الاجزاء على انفرادها معلومة والتعديد استحضارها بمجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم اذا كان مركبا واما المفرد فلا يقيد عن الثاني بأن توجه الطلب نحو الشيء المشعور به بعض اعتباراته فلا استعالة **اقول** اجيب عن الاعتراض الاول بان التعريف بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلا نسلم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم أن يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفًا بنفسه فان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يتنوع أن يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم أن يكون التعريف بجميع الاجزاء نفس الشيء نفسه واما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله والجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من أجزائه قلنا نسلم فان معرف الشيء ليس بواجب أن يعرف شيئا من أجزائه أصلا لجواز استغنائه الاجزاء بامرها من تعريف الجزء اياها قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة تكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معروفا لها قلنا نسلم أن جميع الاجزاء اذا كانت معلومة تكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيصور أن تكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فحتاج الكل الى التعريف بالجزء يعرفه واما التعريف بالخارج فلا نسلم أنه باطل قوله الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به قلنا نسلم قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يقيد معرفته قلنا لا نسلم أنه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز أن يكون مختصا به في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به وحينئذ يفيد

معرفة ما كان المقصود بالوصف الخارجي لمعرفة الموضوع يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من
تصوره تصور الموضوع بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارجي بالموضوع وشموله
له نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا به لكان مشتملا على كل ما بين الموضوع وغيره فيكون اعم منه والعام لا يلزم
من تصورته تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان اخص والاخص اخفى فلا يصلح للتعريف واغادة الوصف
الخارجي لمعرفة الموضوع لا تتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتعريف هو معرفة
الوصف المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموضوع فجاز ان يكون بين الوصف
المختص الشامل وبين الموضوع ملازمة بينية بحيث ينتقل الذهن من تصور الموضوع وان
لم يعلم اختصاصه به وشموله وان سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجي
بالموضوع لكن لا نسلم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص يتوقف على معرفة
الموضوع وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم
بالموضوع بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى مجمله فلا يلزم الدور والا حاطة قال المصنف وهذا
الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضى تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع
ليبدل على مقابلة جميع الاجزاء لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون كل واحد من الاجزاء متقدما بالطبع
والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون حينئذ جميع الاجزاء نفس الشيء فلا يصح
التعريف بجميع الاجزاء لا متناع تعريف الشيء بنفسه وما قوله معرف الشيء ليس بواجب ان يعرف
شيئا من اجزائه بطور استغنائه باسرها فيقال لو كانت الاجزاء باسرها حتى الجزاء الصوري معلومة
كانت الماهية معلومة لا نه لم تكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء حتى الجزاء الصوري لم يقد
التعريف بمعرفة الماهية ولكنه مفيد عند كم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء
تكون غنية عن تحديد الجزاء باها فلا يكون الجزاء معرفها وما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج
تعريف الموضوع متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصورته تصور بعينه وذلك انما
يتوقف على اختصاصه به وشموله نفس الامر لا على العلم بما فيقال لو استلزم الخارجي تصورته
فان كان الخارجي متصورا كان المزموم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجي متصورا
امتنع التعريف به ثم قال المصنف بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على
انفرادها معلومة والتعريف بقيد استحضار الاجزاء مجتمعة بحيث يحصل في الذهن صورة معلومة
مطابقة للحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على
وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وهذا الاعتبار هو المحدود
وثانيهما على سبيل التفصيل بان يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد
فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال لجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشيء
بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور
جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع تصورات الاجزاء عبارة
عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن فتصورات جميع
الاجزاء وجودات في الذهن ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن اعنى وجود
الماهية اما بالذات او باعتبارها فالوجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بان يكون لكل
جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر اما بالذات واما باعتبارها وجود جميع الاجزاء وجود واحد
متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع
فتصورات جميع الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء تعريف الشيء
بنفسه فان قيل لا يتخلوا ما ان يكون الكل واحدا من الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم ان يكون

لكل من الجنس والفصل في الذهن وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن فامتنع حل أحدهما على الآخر
 بالمواطأة وامتنع أيضا جعلهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطأة بشرط المعرفة أن يكون مساويا
 للمعرف في الصدق وإلا لم يكن محمولا بالمواطأة فامتنع أن يكون مساويا له فامتنع التعريف به وأما أن
 يكون الجميع موجودا ووجود واحد في الذهن فيلزم تعريف الشيء بنفسه أجب بأن لكل من الجنس
 والفصل وجودا مغايرا لوجود الآخر في الذهن وامتنع حل أحدهما على الآخر بالمواطأة بهذا
 الاعتبار وامتنع أن يكون جميع الأجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن بشرط المعرفة
 أن يكون مساويا للمعرف في الصدق باعتبار ما عينته من حيث هي لا باعتبار ما عينته بقيد الوجود
 وكل من الجنس والفصل وإن كان له وجود مغاير لوجود الآخر مع اعتبار تقيده بهذا القيد لا يحل
 أحدهما على الآخر لكن باعتبار أن كلامهما قد يوحد مع الآخر بوجوه واحد بصدق أحدهما
 على الآخر وعلى تقدير أن يكون الجميع موجودا وجودا واحدا يلزم من التعريف بالأجزاء الموجودة
 في الذهن بوجوه واحد تعريف الشيء بنفسه وذلك لأن الوجود الواحد باعتبار حقوقه للماهية الجنس في
 الذهن تصور لماهية الجنس باعتبار حقوقه للماهية الفصل تصور لماهية الفصل وباعتبار حقوقه
 بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور لماهية فالتصورات متغايرة وإن كان الوجود في الذهن
 واحدا فمجموع تصور الجنس والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين
 مفيد لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وكذا الرسم إن كان مركبا يكون مفرداته متصورة
 ولم يلزم من تصور مفرداته تصور الرسم ببل يتوقف على استحضارها بمجموعة بحيث يحصل في الذهن
 صورة مطابقة للرسم وكذا الحد الناقص وأما المفرد فلا يقيد لأنه إن كان متصورا يكون المعرفة
 متصورا فاستغنى عن التعريف وإن لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثاني أن قوجه
 الطلب في الشيء المشهور به ببعض اعتباراته فلا اتصاله بالشيء المطلوب تصوره معلوم من وجه
 ومجهول من وجه آخر قوجه الطلب في الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم أو الوجه المجهول فلا
 يلزم تخصيص الحاصل والطلب المجهول قال (الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به الحقائق أما أن تكون
 بسيطة أو مركبة وكل منهما إما أن يتركب عنه غيره أولا يتركب بالسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد
 ولا يحدد كالواجب والذي يتركب عنه غيره لا يحدد ويحد به كالحيوان فالحد لله ركب عنه
 غيره ويحد ولا يحدد كالإنسان والذي يتركب عنه غيره يحدد ويحد به كالحيوان فالحد لله ركب عنه
 رسم التام وأما الرسم الناقص فيشملهما أقول المبحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف به من الحقائق
 الحقائق إما أن تكون بسيطة أي لا يكون لها أجزاء بان لا تلتصم من شئين أو أكثر أو مركبة أي يكون لها
 جزءان تلتصم من شئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب إما أن يتركب عنه غيره أولا فهذه
 أربعة أقسام فالسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لأن كلام الحد التام
 والناقص لا يمكن إلا بالجزء والسيط لا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالواجب فانه
 لا جزئه ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به بالسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لأنه لا جزئه ولا يحد
 الغير به لأنه جزء لغيره كالجزء فانه بسيط لا جزئه ولا يتركب عنه غيره لأنه جنس للجزء فلا يحد ويحد
 الغير به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لأن له جزءا ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزءا لغيره
 كالإنسان فانه مركب من الحيوان والناطقي ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه نوعا فلا يحد ولا يحد به
 والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لأن له جزءا ويحد الغير به ضرورة كونه جزءا للحيوان فانه مركب
 من الجسم والناهي والحساس ويتركب عنه غيره كالإنسان فيحد الحيوان ويحد به فالحد لله ركب سوا كان
 حدا تاما أو حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس القريب والخاصة وأما الرسم الناقص
 فيشمل البسيط والمركب وكل ماله خاصة لازمة ينفه غير جدي رسم وكل ماله خاصة لازمة ينسب لشيء

غير بدسوى التصور يرسم ذلك الشيء بها **قال** الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول في أنواع الحجج الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فاما ان يستدل الكل على الجزئى أو بأحد المتساويين على الآخر أو يسمى قياسا أو بعكسه و يسمى استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته و ناقصا ان لم يكن أو يجزئى على جزئى آخر و يسمى تخيلا و قياسا في عرف الفقهاء و الجزئى الاول أصلا و الثانى فرعاً و المشترك جامعاً و تأثيره يعرف تارة بالدوران و أخرى بالسبر و التقسيم أو بغيرهما و قد استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول الى علم الاصول **أقول** لما فرغ من الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة شرع فى الفصل الثالث فى الحجج و ذكر فيه ثلاثة مباحث الاول فى أنواع الحجج الثانى فى القياس و أصنافه الثالث فى مواد الحجج البحث الاول فى أنواع الحجج و هى جمع حجة و هى الموصل القريب الى التصديق و الحجة والدليل مترادفان و رسم الدليل بأنه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول و أراد بالعلم المزموم و العلم اللازم التصديق الشامل للظن و الاعتقاد و اليقين و أراد بالآخر و ما هو أهم من اللزوم العادى و العقلى سواء كان بنائى بغير وسط أو غير بين أو بوسط و قوله بوجود المدلول لا يقتضى خروج الدليل المقتضى الى المدلول العدمى لان المدلول العدمى له وجود فى الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل و هو من المركبات الخبرية المشتعلة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه و به أعم من الثبوت و الانتفاء و لكل منهما وجود فى الذهن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول أعم من أن يكون المدلول من المركبات السلبية أو الثبوتية و لما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتعاش فيه عن ذكر المدلول فان استعريفات اللفظية لا يحرز فيها عن أمثاله و الدليل على ثلاثة أنواع و وجه الحصر ان الدليل أمر اضافى يستدعى شيئين أحدهما ما يكون العلم به ملزوماً و الآخر ما يكون العلم به لازماً و الاول يستدل به و الثانى يستدل عليه فالاستدلال به اما أن يكون كلياً أو جزئياً و كذا المستدل عليه و اذا كان المستدل به و المستدل عليه كلياً يجب تساوى ما فى الصدق ليلزم من العلم بأحدهما العلم بالآخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل بالكلية على الجزئى كما يستدل بثبوت الامكان لثلاثيف الذى هو كلى على ثبوته للجسم الذى هو جزئى بان يقال كل جسم مؤلف و كل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن أو يستدل بالكلية على الكل أى بأحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الفصل للمتعجب بالقوة الذى هو كلى مساو للانسان على ثبوته للانسان الذى هو كلى مساو للمتعجب بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة و كل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك و يسمى هذا ان القسمين قياساً أو بعكسه أى يستدل بالجزئى على الكل و يسمى استقراء تاماً ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكل عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط أو مركب و كل منهما ذو وضع و استقراء ناقصاً ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكله الاسفل عند المضغ لان الانسان و الطيور و الدواب كذلك و الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين الجواز أن يكون حال البعض الذى لم يستقرا بخلاف حال البعض الذى استقرئ كالتساح فانه لا يحرك فكله الاسفل فلا يصح الحكم الكل على الكل أو يستدل بجزئى على جزئى آخر لا اشتراكهما فى وصف كما يستدل بجرمة آخر على جرمة النيبذ لا اشتراكهما فى الاسكار بان يقال النيبذ حرام كالجر لا اشتراكهما فى الاسكار و يسمى تخيلاً فى عرف المتكلمين و قياساً فى عرف الفقهاء و الجزئى الاول و هو الخفى مثاله هذا يسمى أصلاً و الجزئى الثانى و هو النيبذ مثاله يسمى فرعاً و الوصف المشترك بينهما و هو الاسكار فى مثاله يسمى جامعاً و التامع اغما يفيد اذا ثبت كونه مؤثراً فى الحكم أى معرفاً له و تأثيره يعرف تارة بالدوران و هو ترتيب الاثر على التبع الذى له صلوح العبدية وجوداً و عدماً أى بوجوب وجوده و بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجوداً و عدماً أما وجوده فى ما العنب عند وجود الشدة المطرية و أما عدله ما عند كونه صغيراً لم يتحدث فيه الشدة المطرية أو عند صبر و رنة خلا و أخرى بالسبر و التقسيم و هو حصر الاوصاف فى الاحال و الغاء البعض ليعين الباقي للعلية

كما يقال علمه حرمة الخمر اما الاسكارا وكونه ماء العنب أو المجموع أو غيرهما وغير الاسكارا لا يكون علمه بالطريق
الذي يفيد ابطال علمه عليه الوصف معين الاسكارا للعلمية أو غير الدوران والسر من الطرق الدالة على علمية
الوصف كالنقص والاجاع والمناسبة والشبه وقد استقصى المصنف الكلام في القياس في منهاج
الوصول الى علم الاصول **ق** قال **﴿** الثاني في القياس وأصنافه القياس قول مؤلف من أقوال متى
سلبت لزوم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يشمل النقيضة أو تنقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا أولا
ويسمى اقترانيا **﴿** أقول المبحث الثاني في القياس وأصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكل
اما أن يكون تبانيها بالذاتيات أو بالعرضيات أو بهما والاول يسمى أنواعا والثاني أصنافا والثالث
أنسا ما ولما كان جزئيات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص يبين بعضها بعضها
بالذاتيات كتباني الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كتباني الرسم التام والناقص سماها
أنسا ما ولما كان تباني جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والقياس بالذاتيات سماها أنواعا ولما كان
تباني جزئيات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع
بالعرضيات سماها أصنافا والقول يطلق على المسجوع أي الملقوظ وعلى المعقول أي المعنى القائم
بالنقص والمراد به هنا المعقول لانه هو المستلزم للمطلوب وتسمية القول المسجوع قياسا بطريق الحجاز
قوله مؤلف من أقوال أراد به قضيتين فصاعدا ليشمل القياس البسيط والقياس المركب ويخرج عنه
القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضا ولا يتنقض بنحو قولنا فلان يطوف بالليل فهو
سارق وقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة
لقضية أخرى ومع هذا قياس لا يلائم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا فهو سارق بل هو
مع قولنا وبل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولا نسلم ان قولنا لما كانت الشمس طالعة فانه نهار
موجود قضية واحدة فان كلمة لما كادت على الاتصال دلت على وضع المقدم فيكون على الحقيقة قضيتين
احدهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله متى سلبت لا يعنى به كونها صادقة في نفس الامر بل
كونه بحيث اذا فرض صدقها اندرج فيه قياس مقدماته كاذبة وقوله لم عنه أي عن القول المؤلف
يفيد كون هيئة التأليف داخل في القياس فلذلك لم يلزم عنها فان المطلوب لم يحصل من تلك الاقوال
الامع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته أي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة أجنبية أي لا تكون لازمة
لاحدى مقدمة القياس أو بواسطة مقدمة في قوة المذكورة أي تكون لازمة لاحدى مقدمتي
القياس لكن هذا ما غار ان حدود القياس والاول أي اللزوم بواسطة مقدمة أجنبية كقولنا (ا) مساو
(ب) و (ب) مساو (ج) فانه يلزمه أن (ا) مساو (ج) لكن لا لذات هذا التأليف والالتكان هذا النوع
من التأليف متبادر انما وليس كذلك لانه لو أخذ بدل المساواة المباينة أو النصفية أو الضعفية لم يلزم
فان اذا قلنا (ا) مباين (ب) و (ب) مباين (ج) لم يلزم ان يكون (ا) مباين (ج) لان مباين المباين لم يلزم
ان يكون مباين كذلك اذا قلنا (ا) نصف (ب) و (ب) نصف (ج) لم يلزم ان (ا) نصف (ج) لان نصف
النصف لا يكون نصفاً كذلك القولنا (ا) ضعف (ب) و (ب) ضعف (ج) لم يلزم ان (ا) ضعف (ج) لان
ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل اغايلزم من هذا التأليف (ا) مساو (ج) بواسطة قولنا كل مساو (ب)
مساو لكل مباين (ب) فانه اذا انضم الى الاول اتبع (ا) مساو لكل مباين (ب) و (ب) مساو لكل مباين (ب)
(ب) (ا) مساو (ب) مساو (ج) فانه (ب) مساو (ب) فيحصل صغرى لقولنا كل مباين (ب) مساو (ب)
(ا) مساو (ب) يتبع (ج) مساو (ب) و (ب) مساو (ا) مساو (ج) وهو المطلوب فعلم ان التأليف المذكور انما
يلزم قولنا (ا) مساو (ج) بواسطة قولنا كل مساو (ب) مساو لكل مباين (ب) و (ب) مساو لكل مباين (ب)
غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس بحيث لم تصدق هذه المقدمة لم ينتج هذا التأليف كافي قولنا (ا) نصف
(ب) و (ب) نصف (ج) لانه لا يصدق كل ما هو نصف (ب) فهو نصف لكل ما يكون (ب) نصفه

وحيث تصدق تلك المقدمة بتبع كافي قياس المساواة وما يجري مجراه كقولنا (أ) ملزوم (ب) و (ب) ملزوم (ج) فإنه يلزمه (أ) ملزوم (ج) إذ يصدق كل ما هو ملزوم (ب) ملزوم لكل ما يكون (ب) ملزوم له والثاني أي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا جزء الجوهر هو جبار ارتفاعه ارتفاع الجوهر وليس يجوهر لآو جبار ارتفاعه ارتفاع الجوهر فإنه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقض الثاني وهو قولنا كل ما هو جبار ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فإنه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر هو جبار ارتفاعه ارتفاع الجوهر ينتج المطلوب وإنما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حداها مقاربن لحدود القياس لئلا يخرج البيان بالعكس المستوي فإن حدود القياس شعبة لم تتغير بخلاف الحدود ههنا لأن عكس النقض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوي والمراد باللزوم لأنه أعم من البين وغيره ليسندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله قول آخر أي يغير كل واحدة من المقدمتين ولا يلزم أن يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاستلزامه كل واحدة منهما لاقبال اعتبار هذا القيد بقضيه أن لا يكون القياس الاستثنائي الذي استثنى فيه عن المقدم قياسا كقولنا كان (أ) (ب) (فج) لكن (أ) (ب) (فج) (د) لأن القول اللازم عين إحدى المقدمتين لا بأقول القول اللازم في الاستثنائي هو الثاني وإحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي والأخرى وضع المقدم ولا شئ لئلا القول اللازم مغاير لكل منهما فإن القول اللازم (ج) (د) وإحدى المقدمتين إن كان (أ) (ب) (فج) (د) والمقدمة الأخرى (أ) (ب) ثم القياس لا يتخلوا ما إن يشمل النتيجة أو يقضيها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وكقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة فالنتيجة هي قولنا لم تكن الشمس طالعة نقضها مذكور في القياس بالفعل ألم يشمل النتيجة ولا يقضيها بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير يحدث في العالم حادث فقولنا فالعالم حادث نتيجة ولم يشملها القياس ولا يقضيها بالفعل قال (والأول هو أن يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم أو بعدمه على عدم الملزوم أو بوجود أحد المتعاندتين على عدم الآخر أو بعدمه على وجوده فيكون مشغلا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما وتسمى شرطية منفصلة أو بالمعاندات وتسمى شرطية منفصلة حقيقة إن تعاندت طاعة أو مانعة الجميع إن تعاندت اصدقا فقط ومانعة الخلو إن تعاندت كذا فقط وأخرى تدل على وضع الملزوم أو المعاند مطبقا أو صدقا أو رفع اللازم أو المعاند لفظا أو كذبا وتسمى استثنائية أقول الأول أي القياس الاستثنائي هو أن يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا إن كان هذا إنسانا فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان أو يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما إذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان أو يستدل بوجود أحد المتعاندتين على عدم الآخر أو بعدم أحد المتعاندتين على وجود الآخر كقولنا ما إن يكون هذا العدد زوجا أو فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشغلا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة ولا يخفى أنه يشترط أن تكون موجبة كلية تامة ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم أو يكون الاستثنائي مشغلا على مقدمة حاكمة بالمعاندات بين الأمرين يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر أو من عدم أحدهما وجود الآخر وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقة إن تعاندت طلقا أي صدقا وكذبا أي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالتال المذكور ومانعة الجميع إن تعاندت اصدقا فقط أي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كقولنا ما إن يكون هذا الشيء إنسانا أو فرسا ومانعة الخلو إن تعاندت كذا فقط أي لا يكذبان ويصدقان كقولنا ما إن يكون هذا الشيء لا إنسانا ولا فرسا ولا

يخفى ان المنفصلة يشترط فيها أن تكون موجبة كلية عنادية بلزوم من وجود أحد الجزأين عدم الآخر
 او من عدمه وجود الآخر ويكون القياس الاستثنائي مشغلا على مقدمة أخرى تدل على وضع المزوم
 في المتصلة أو وضع المعاند مطلقا أي صدقا وكذبا في الحقيقة أو صدقا فقط في مابعد الجمع أو كذبا في مابعد
 الخلو أو رفع اللازم في المتصلة أو رفع المعاند مطلقا أي صدقا وكذبا في الحقيقة أو رفع المعاند كذبا فقط
 في مابعد الخلو وتسمى المقدمة الاخرى استثنائية ﴿ قال ﴾ (والثاني على أربعة أوجه لانه لا بد
 من أمر يناسب طرفي المطلوب ويسمى أوسط والمحكوم عليه في المطلوب أصغر والمحكوم به أكبر والمقدمة
 اني فيها الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى فالأوسط اما أن يكون محمولا في الصغرى موضوعا في
 الكبرى أو محمولا فيها أو موضوعا فيهما أو موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى ﴿ أقول لما فرغ
 من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقترافي وهو بحسب ما يتركب من القضايا ينقسم الى
 حلي وهو المؤلف من الخليات الصرفة والى شرطى وهو المركب من الشرطيات الصرفة أو منها ومن
 الخليات والمصنف لم يتعرض للاقترا في الحلي ولا بدق كل قياس اقترافي حلي من مقدمتين نشتر كان
 في أمر يناسب طرفي المطلوب ويسمى ذلك الأمر أوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب وتنفرد احدي
 المقدمتين بالمحكوم عليه في المطلوب المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب أخص من المحكوم به وتنفرد
 المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المطلوب المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب أعم من المحكوم عليه
 وتسمى المقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتغالها على والمقدمة التي فيها الاكبر بالكبرى
 لاشتغالها عليه فقولنا كل انساني حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس وهو المطلوب
 والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا الحساس هو الاكبر وقولنا كل
 حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء للقياس تسمى مقدمة وماتصل
 اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الراد اليه يسمى حيدا للقياس فكل قياس ثلاثة حدود والاصغر
 والاوسط والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحمل تسمى شكلا واقترا الصغرى
 بالكبرى يسمى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق
 من القياس اليه والاشكال أربعة لان الاوسط اما أن يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو
 الشكل الاول يسمى بالاول لانه يذهب الانتاج يشوق عليه الباقي وينتج المطالبات الاربعة وأشرف
 المطالبات الاوسط محمولا فيها أي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانبا لانه يشارك الاول
 في الصغرى التي هي أشرف من الكبرى لاشتغالها على موضوع المطلوب الذي هو أشرف من محموله ولانه
 ينتج الكبرى الذي هو أشرف من الجزئي وان كان السكلي سلبا والجزئي ايجابا أو الاوسط موضوعا فيهما
 أي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث جعل ثالثا لانه يشارك الاول في احدي المقدمتين وهي
 الكبرى أو الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لانه يشارك الاول في
 المقدمتين ﴿ قال ﴾ (فالاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وبعضه وصدق الاكبر على
 كل ماصدق عليه الاوسط أو سلبيه عنه على صدق الاكبر على كل الاصغر أو بعضه أو سلبيه عن كله أو
 بعضه) أقول الضروب الممكنة الاعتقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية أي الكمية
 والجزئية والكيفية أو ايجابا والسلبي ستة عشر حالة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة
 الكمية والموجبة الجزئية والسالبة الكمية والسالبة الجزئية في الكبرى اربع كذلك شرط انتاج
 الشكل الاول بحسب الكيفية ايجابا في الصغرى لانه لو كانت سالبة يكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر
 فلا يندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا الى الاصغر لان الحكم
 بالاكبر على ماصدق عليه الاوسط بالفعل ولا يصغر لا يكون من جملة ماصدق عليه الاوسط بالفعل على
 تقدير سلبيه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانه لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض

بفرس ولائى من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا لائى من الحيوان بفرس كان الحق التباين وهو قولنا لائى من الانسان بجماد وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق أو بعض الفرس ليس بناطق والصادق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لائى من الانسان بفرس وكقولنا لائى من الانسان بفرس وبعض الحيوان بفرس أو بعض الصهال بفرس والحق في الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لائى من الانسان بصهال فسقط مقتضى الشرط الثانى ثمانية أضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الأربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط أربعة أخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى فبقى المضروب المنتهى أربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثانى أن يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل (ج) ولائى من (أ) أو بعكسه أى يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لائى من (ج) وكل (أ) على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لائى من (ج) فقله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالفرس بين الاولين فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الكلية أو يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض (ج) ولائى من (أ) أو يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض (ج) وكل (أ) على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض (ج) فقله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالفرس بين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الاضرب الاربع أحد الامرين اما اتحاد زمان السلب واليجاب أو صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب الذات أو الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قرمخسف باضر وروقت محاولة الارض يئنه وبين الشمس لا داماً ولا لائى من القمر يخسف وقت التربع يئنه وبين الشمس لا داماً مع كذب قولنا ليس بعض القمحر بقمراً بالامكان العام ﴿ قال ﴾ الثالث أن يستدل بصدق الطرفين على كل الاوسط أو أحدهما عليه والاخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر أو بصدق الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر ﴿ أقول وأما الشكل الثالث فبشرط لا نتاجه ايجاب الصغرى وكلية أحدهما اما ايجاب الصغرى فلا نهالو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لائى من الانسان بفرس وكل انسان حيوان أو كل انسان ناطق والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لائى من الفرس بناطق ولو بدل بالكبرى قولنا لائى من الانسان بصهال أو لائى من الانسان بجماد نصير الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صهال وفي الثاني التباين وهو لائى من الفرس بجماد وأما كلية احدى المقدمتين فلا نهالو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق أو بعض الحيوان فرس والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لائى من الانسان بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان بناطق أو ليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وفي الثاني التباين فاذا سقط عشرة أضرب ثمانية من الشرط الاول وهي الحاصلة من السالبتين صغرى مع المحصورات الأربع كبرى وضربان من الشرط الثانى وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية

صغرى مع الجزئيتين كبرى بقى الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات
الارباع كبرى والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الجزئية لان اخص
ضروب هذا الشكل الموجبتان الكليتان والكليتان والكبرى السالبة وهما لا يتجانان كلية لجواز
كون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق اولائى من الانسان بفرس
والصادق فى الاول بعض الحيوان ناطق وفى الثانى ليس بعض الحيوان بفرس واذ لم ينتج هذان الضربان
الكلى لم ينتجه الباقى لكونهما اخص من الضروب الباقية فان الاول اخص من كل ضرب تائف من
موجبتين والثانى اخص من كل ضرب تائف من موجبة وسالبة ومضى لم ينتج الاخص شيئا لم ينتج الاعم
والا لا تقبه الاخص لان نتيجة الاعم لازمة له والاخص لازم للاخص ولازم للازم فالتشاكل الثالث
هو ان يستدل بصدق الطرفين الاصغر والا كبرى على كل الاوسط كقولنا كل (بج) وكل (با)
أو بصدق أحد الطرفين على كل الاوسط والطرف الاخر على بعض الاوسط وهو على وجهين أحدهما
أن يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الا كبرى على بعض الاوسط كقولنا بدل بالكبرى المذكورة
فى المثال قولنا بعض (با) وثانيهما أن يستدل بصدق الا كبرى على كل الاوسط وصدق الاصغر على
بعض الاوسط كقولنا بدل بالصغرى قولنا بعض (بج) على صدق الا كبرى على بعض الاصغر أى يستدل
بالضروب الثلاثة على صدق الا كبرى على بعض الاصغر كقولنا بعض (ج) أو يستدل بصدق الاصغر على
كل الاوسط وسلب الا كبرى عن كل الاوسط أو سلب الا كبرى عن بعض الاوسط كقولنا كل (بج) ولا شئ
من (با) أو ليس بعض (با) أو يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الا كبرى عن كل
الاوسط كقولنا بعض (بج) ولا شئ من (با) على سلب الا كبرى عن بعض الاصغر أى يستدل
بالضروب الثلاثة على سلب الا كبرى عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض (ج) قال (الرابع) أن يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر أو بعضه على صدق الا كبرى على بعض الاصغر
أو بصدقه على كله أو بعضه وسلب الاوسط عن كل الا كبرى على سلب الا كبرى عن بعض الاصغر أو سلب
الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على كل الا كبرى على سلب الا كبرى عن كل الاصغر أقول الشكل الرابع
شرط انتاجه أن لا يجمع فيه خستان الساب والجزئى لافى مقدمة واحدة ولا فى قديمين سواء كانتا من
جنس واحد كاذبا كانتا المقدمتان سالبتين أو جزئيتين أو من جنسين كاذبا كانت احدهما سالبة
والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب أن تكون الكبرى سالبة كلية اذ ذاك
اما الاول أى عدم اجتماع الخستين فيه على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فقلانه
لواجمع الخستان فيه على تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعدم
كقولنا لا شئ من الانسان بفرس ولا شئ من الحمار باسان اولائى من الصهال باسان والحق فى الاول
التباين وهو لا شئ من الفرس بحمار وفى الثانى التوافق وهو كل فرس صوال ولو بدل بالكبرى قولنا
بعض الحيوان انسان أو بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية
والحق فى الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفى الثانى التباين وهو لا شئ من الفرس بناطق وكقولنا
بعض الحيوان ليس باسان وكل ناطق حيوان أو كل فرس حيوان والحق فى الاول التوافق وهو كل
انسان ناطق وفى الثانى التباين وهو لا شئ من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق انسان وبعض
الحيوان ليس بناطق أو بعض الحمار ليس بناطق والحق فى الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفى
الثانى التباين وهو لا شئ من الاناس بحمار وهذه القرائن اخص مما اجمع فيه خستان المركبة من
الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن
التي اجمعت فيها خستان احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية
والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى

باحداهما ويسمى مغالطة) أقول المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجة والحجة
 إما أن تكون عقلية بأن تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار إلى السماع أو عقلية بأن يكون للسمع
 مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فاعالم له سبب الثاني كقولنا تارك المأمورية
 عاص لقوله تعالى أقصبت أمري وكل خاص يستحق النار لقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فإن نار
 جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز أن تكون الحجة مركبة من العقلي والنقلي فتكون الحجة إما عقلية
 محضة أو عقلية مختصة أو مركبة منهما لا ناقول النقل المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل محال فإن
 الحجة سواء كانت عقلية أو عقلية لها صورة ومادة فصورته عقلية لا مدخل للسمع فيها ومادته ما يتوقف
 صدقها على العقل فالنقل المحض محال فالحصر في العقلي والنقل على الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم إلا أن
 يراد بالعقل المحض ما يكون مقدماته ثابتين بالعقل والنقل المحض ما يكون مقدماته ثابتين بالنقل
 وحينئذ لا تكون الحجة مختصة في العقلي المحض والنقل المحض بل يتحقق قسم ثالث وهو المركب من
 العقلي والنقل بأن تكون إحدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل
 لا يرضى إلا بالنية لقوله عليه الصلاة والسلام إنما الأعمال بالنيات فإن المقدمة الاولى عقلية والثانية
 نقلية والمصنف اعتبر الوجه الاول فجعل قسمين العقلي والنقل والامام اعتبر الوجه الاخير فجعل ثلاثة
 أقسام عقلي محض ونقل محض ومركب منهما والاولى أي الحجة العقلية إمامان تكون مقدماتها قطعية
 ضرورية أو مكتسبة ونسبها نادرًا أو دليلاً وإمامان تكون مقدماتها غير قطعية أي ظنية أو مشهورة
 ويسمى خطابة وإمارة وإمامان تكون مقدماتها مشبهة بإحداها أي بالقطعية أو بالظنية أو المشهورة
 ونسبها مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات قطعية تنتج نتيجة قطعية والإمارة قياس مؤلف من
 مقدمات ظنية صرفة أو مشهورة صرفة أو مختلطة منهما أو من احداهما أو من قطعية مفيدة للظنية
 والمغالطة قول مؤلف من قضايا مشبهة بالقطعية أو بالظنية أو بالمشهورة قال (والمبادئ اليقينية ما
 يجوز به العقل بمجرد تصور طرفيه وتسمى أوليات وبيدليات أو بواسطة بتصورها بالذهن عند تصورهما
 مثل الاربعه زوج وتسمى قضايا قياساتها معها أو الحس وتسمى مشاهدات وحسبات أو كلاهما معا
 والحس هو حس السمع مثل أن يجزع عن محسوس يمكن وقوعه جع كثير يجوز العقل بامتناع نواطاتهم على
 الكذب وتسمى متواترات وغيره مثل أن يشاهد ترتيب شيء على غيره مما راكثيره بحيث يحكم العقل بأنه
 ليس على سبيل الاتفاق والامساك كانما ولا أكثر ما كثر تب الاسهال على شرب السموم وما يسمى
 تجربات وقد تنكفي المشاهدة مرة أو مرتين لا تضمن القرائن اليها كالحكم بأن نوافر مستفاد من
 الشمس وتسمى حدسيات) أقول لماذا كرا أقسام الحجة العقلية التي هي البرهان والخطابة والمغالطة
 أراد أن يبين مبادئها وهي القضايا التي تؤلف منها الحجة فتقدم مبادئ البرهان والمبادئ اليقينية هي
 المبادئ الاول للبرهان وهي قضايا يجوز بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب
 أو بالبدية أو تصور أحدهما بالكسب وتصور الآخر بالبدية كقولنا الكل أعظم من الجزء والممكن
 في وجوده يحتاج إلى مرجع وتسمى أوليات وبيدليات أو قضايا يجوز العقل بها بمجرد تصور طرفيها بل
 بوسط يتصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعه زوج فإن العقل يجوز بأن الاربعه زوج لا بمجرد
 تصور طرفيها بل بوسط يتصوره الذهن عند تصور الزوج والاربعه وهو الانقسام بمساو بين فإن العقل
 عند تصور الزوج والاربعه يتصور الانقسام بمساو بين فحصل عند تصور هذه قياس وهو ان الاربعه
 منقسمة بمساو بين وكل منقسم بمساو بين زوج فالاربعه زوج وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لانه
 عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط أو قضايا
 يجوز الحس بها أي قضايا يجوز العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس
 مضئة والنار حارة والحس الباطن مثل علمنا بان لنا فروعاً وعضواً وجوهاً وعطشاً وتسمى هذه القضايا

مشاهدة وحسيات فان الحكم هو العقل لكن واسطة الحس فسمى الحس حاكما لان الحكم بسببه
أو قضايا يحزم بها العقل والحس هو حس السمع مثل ان يتخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يحزم
العقل بامتناع نواتهم على الكذب وتسمى تلك القضايا متواترات كعلمنا بالاضاغط الماضي والبلاد
النايسة وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير عنه الحزم وانما
اعتبر ان يكون يمكن الوقوع لان ما يستعمل وقوعه لا يحصل الحزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عن
جمع كثير غير محصور وكثرته واعتبر حزم العقل بامتناع نواتهم على الكذب اذ لو لم يحزم العقل بامتناع
نواتهم على الكذب لا يفيد خبرهم الحزم به أو قضايا يحزم العقل بها والحس هو حس السمع مثل
ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب
انضمام قياس خفي اليها وهوان لو كان الترتيب المذكور اتفاقا لما كان دائما ولا كثيرا بحكمه نأبان
شرب السم ونأبام سهل بسبب مشاهدة الاسهال عقيبها مرارا متكررة وتسمى تلك القضايا بتجربيات
وقد تكفي المشاهدة مرة أو مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس
لاختلاف هيأت شكل النور فيه بسبب قربها وبعدده من الشمس وتسمى حديدات والفرق بين
الفكر والحس ان الاوسط اذا انتضت النفس اليه طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للمحسوس
من غير شوق وطلب أو عقيب طلب وشوق من غير حركة وتقل ما هو وسط له فهو الحس وقيل الفرق بين
الحس والحس والتجربة بان التجربة تتوقف على فعل بقعه له الانسان حتى يحصل المطلوب له بواسطة فان
الانسان ما لا يجرب الدواء اما بشاؤه أو باعطائه غيره مرة بعد أخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا
يخالف الحس فانه لا يتوقف على ذلك وقد ردى على كل واحد من هذه المبادئ اعتراضات وشكوك لكن
لما لم يتعرض المصنف لها أعرض عنها **قال** «وأما الظنيات فقد مات بحكم العقل بامع تجويز تقيضها
تجويزا مرجوحا وأما المشهورات فما اعترف بها الجمهور والمصلحة عامة أو بسبب رقة أو حجة مثل العدل
حسن والظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومواساة الفقراء محمودة» أقول لما فرغ من مبادئ البرهان
شرع في مبادئ الخطابة فتمنها الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بامع تجويز تقيضها تجويزا مرجوحا
كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بأن كل من يطوف بالليل فهو سارق وأما
المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهور وأما المصلحة عامة تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن والظلم
قبيح أو بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة أو بسبب حجة مثل قولنا كشف العورة عند
الباس قبيح ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد نفسه عن جميع المهارات
النظرية والعملية وقد رآه خلق دفعة من غير أن يشاهد أحدا أو يمارس عملا ثم عرض عليه هذه
القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف عليها اما الاوليات فانها اذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقف فيها بل
يحكم بها **قال** «وأما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في أمر غير محسوس قياسا على المحسوس كإفيل كل
موجود فانه جسم أو حال في جسم وقد يستعمل فيها الخيالات وهي قضايا تارة كترغيب النفس في شيء
أو نهيها عنه وقد تكون صادقة أو كتمان تستعمل فاعانت تستعمل في القياسات الشرعية» أقول وأما
مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة يحكم بها الوهم قياسا على
المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فكيفه في غير المحسوس يكون كاذبا كإفيل ان كل موجود فانه جسم أو حال
في جسم ولولا ان العقل والشرائع دفعتها العدم من القضايا الاولوية وعلامة كذبها ماعدة الوهم
العقل في المقدمات المتخفة لتقبض حكمه فاذا وصل الى النتيجة تكس الوهم على عقبيه واستبعده وقد
يستعمل في المغالطة الخيالات وهي قضايا تارة كترغيب النفس في شيء أو نهيها عنه وتترقى النفس
عند ورودها تأثيرا عيبيا من قبض أو بسط وقد تكون صادقة أو كتمان تستعمل الخيالات فاعانت
تستعمل في القياسات الشرعية مثل قول المرغب في الجهاد غير يا قوته سبالة فتنبسط النفس وترغب

فيها وكقول المرغب عن العسل العسل مرة مقيمة فتنتفر عنها الطبيعة **❦** قال **❦** (والثانية ما صرح نقله من عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام وهو انما يقيد لنا اليقين اذا توارع عندنا وعلمنا عصمة ر واه العربية وعدم الاشتراك والمحاز والاضمار والتخصيص والنقل والتمنيخ والمعارض العقلي الذي لو كان لترجح اذا العقل اصل العقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه ايضا) أقول لما فرغ من الحجة العقلية شرع في حجة النقلية والثانية أي الحجة النقلية دليل صرح نقله من عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام لان الدليل العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا المجزأة على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا وانما قال عقلا لانه يمتنع أن يعرف صدقهم نفسا والدليل النقلى انما يقيد اليقين اذا توارع عندنا لانه اذا لم يتوارع يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد من ان يتوارع عندنا لان التوارع عند غيرنا لم يثبت لنا اليقين وعلمنا عصمة ر واه العربية مفردة وانما عرواها وتصريحها بآثار كبرياتها لان النقلى انما يقيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية انما تستفاد من ر واه العربية فلو لم يكن كونه معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك فانه لو كان مشتركا احتمل أن يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المحاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال أحده هذه الثلاثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يقيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد فيه النسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح على النقلى اذا العقل اصل النقل لتوقف العلم بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي على النقل لترجح النقل عليه أو وقعا في حين المعارض والاولى وجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيب الاصل لتصديق الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبنى على تصديق الاصل فادانتنى انتفى هذا اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا في حين المعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي **❦** قال **❦** (الفصل الرابع في أحكام النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم والسمعية أنكره مطلقا والمهندسون في الالهيات لنا اننا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شئ لمشئ وعلم معه وجود الملزوم أو عدم الملزوم علم من الاول وجود الملزوم ومن الثاني عدم الملزوم ايضا من علم أن العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا) أقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في أحكام النظر وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى الثالث في وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمعية يضم السبب وفتح المهم قوم من عبدة الاصنام يقولون بالتسامح أنكره مطلقا وجميع من المهندسين أنكره وفي الالهيات زاعمين ان المقصود فيها الاختصاص بالانبياء والاولى واما الجزم فيها فلا سيدل اليه واعتبر فوايه في العديديات والهندسيات لثان النظر الصحيح أي المستجمع للشروط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات أو في التصديقات الالهية أو في غير الالهية اما في التصورات فلما هي في الاقوال الشارحة واما في التصديقات مطلقا فلا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شئ لمشئ كازوم طالع الشمس لو جود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار في مثلنا أو عدم الملزوم وهو عدم طالع الشمس علم من الاول أي العلم بوجود الملزوم أي بوجود النهار وجود الملزوم أي عدم وجود النهار أو ايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفسكو الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثاني من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين **❦** قال **❦** (احتج السميعة بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب

النظران كان ضروريا بالمابان خلافة وان كان نظريا باعاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل الثاني أن المطلوب ان كان معلوما فاطلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف نعرفه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معالانا نجد من أنفسنا انا اذا افق جهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى أخرى والمقدمة الواحدة لا تنتمى وأجيب عن الاول بان العلم به باستلزام المقدمتين معا على الترتيب الخاص له ضرورى وظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع وعن الثاني ان طريقه معلومان والنسبة مبهمه والمطلوب تعيينها فاذا حصل غير عن غيره بآريقه وعن الثالث بان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطية وبحكم بالملازمة أو بالمعادنة بينهما أقول احتجت الجمعية بوجه الاول ان العلم بالحاصل عقيب النظران كان ضروريا بالمابان خلافة أى لما ظهر خطؤه لان الضرورى امتنع خطؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه أى يظهر خطؤه وان كان نظريا باعاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل فان قيل على تقدير أن يكون العلم بالحاصل عقيب النظر نظريا باعاد الكلام في لازم النظر الثاني لزوم التسلسل ممنوع فانه يجوز أن يكون لازم النظر الثاني ضروريا أجيب بانه اذا كان العلم بالحاصل عقيب النظر نظريا بالزم أن يكون لازم النظر الثاني كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص ولا يخصص وجهين بلزم التسلسل ولقائل أن يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذى ذكره المصنف ليس بمستقيم اما أولا فلان العلم بالحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظرى فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان العلم بالحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا بالزم لازما للنظر المفسد له فلا يحتاج الى نظريان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شئ محمدا كرفاقه قال العلم بان الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا بالزم التسلسل وهو محال ولعل المصنف أراد هذا لكن عبارة لا تقيد الوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فاطلب لا تمنع طلب المعلوم وادرم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معالانا نجد من أنفسنا انما تى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة أخرى فالخاص في الذهن أبدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق وأجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح ضرورى والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب أيضا ضرورى قوله لو كان ضروريا بالمابان خلافة أى لما ظهر خطؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفى اللازم ممنوع فان ظهو ر الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع ولقائل أن يقول اختصار هذا الشؤ وهو ان العلم بالحاصل عقيب النظر ضرورى في الجواب ليس بمستقيم اما أولا فلان العلم بالحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظرى لا يقال اراد بكونه ضروريا بأن كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لانه حصل بغير نظر لا ناقول لا يكون حينئذ الجواب مطابقا للسؤال لان الضرورى في السؤال ما هو مقابل للنظري لا الضرورى بهذا المعنى فلهذا جعل النظرى في مقابلته عند الترديد وأيضا لا يكون حينئذ قوله وظهور الخطا بعده ممنوع مستقيما فان انتفاء ظهور الخطا بعده لازم للضرورى الذى هو مقابل للنظري لا الضرورى بهذا المعنى واما ثانيا فلانه حينئذ لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين معا على الهيئة الخاصة له ضرورى في الجواب هذا تقرير الجواب عن الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذى قرره الامام فبان بقال العلم بان الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر علم ضرورى فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة والنظر والعلم بالهيئة الخاصة واستلزم الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر الصحيح علم ضرورى وان كان المحكوم عليه في هذا

التصديق وهو الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر يحصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعده
خطؤه فلما ظهر الخطأ بعد النظر الصحيح مجموع واختار الامام في المحصل ان العلم بان الاعتقاد بالحاصل
عقيب النظر علم نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقتضين اذا كان ضروريا وكانت
المقتضيات ضرورية يشين أي يقينين اما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك وعنده علم ضروري بان اللازم
من الضروري أي اليقيني ضروري أي يقيني علم بالضرورة ان الحاصل علم غير متوقف على شيء
آخر فلا يلزم التسلسل واما اختار الامام من الترتيد الشق الثاني وهو انه نظري لان هذا التصديق
متوقف على الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر لانه محكوم عليه في هذا التصديق وهو النظري
وما يتوقف على النظري نظري على رأي الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى
ان كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما وأجيب عن الوجه الثاني بان
طرفي المطلوب معلومان والنسبة بينهما مهمة أي تكون النسبة الإيجابية أو السلبية متصورة ولم يحصل
عند العقل ان اجتماع واقعة على التعيين قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المطلوب معلوما على
هذا الوجه لم يمنع طلبه لانه حينئذ من حيث التصور يتوجه الى الذهن في طلب حصول أحدهما أي
الحكم الإيجابي أو السلبي على التعيين قوله اذا حصل كيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم
الإيجابي أو السلبي على التعيين الذي هو المطلوب فميز عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو
العلم المطلوب على ان قولهم اذا حصل كيف يعلم انه مطلوب لوجه له لان المطلوب هو العلم الذي هو لازم
النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المطلوب ولم يلزم
من انتفاء الثاني انتفاء الاول وانما خص الجواب بالتصديق وان كان دليلهم شاملا للتصور أيضا لان
الجواب عن التصور قد تقدم وأجيب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقتضين معا كما يستحضر طرفي
الشروط فيحكم باللازمة في المتصلة أو المعاندة في المنفصلة بينهما وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين
دفعه واحدة في الذهن لان الحكم باللازمة أو المعاندة موقوف على تصورهما معا لا امتناع الحكم باللازمة
أو المعاندة بين الشئين بل يكون تصورهما معا ولقائل أن يقول ان التصديق الذي هو لازم النظر انما
يستفاد من القول المؤلف من القضيتين القتين كل منهما يشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي تصور
الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية بل لا بد فيهما من نفس الحكم ويعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن
ان يحصل دفعة واحدة وان أمكن تصورهما معا لحي ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول
العلم بالمطوب وكذلك المقتضيان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعهما بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد
قال (واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور وذات الله تعالى غير معقولة
ولاجازة العقل كما سند كره في الكتاب الثاني فلا يكون محكوما عليه الثاني ان أقرب الامور الى الانسان
هو بهن التي يشير اليها بقوله أنا وانت ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في انما هي وكيف هي فما
ظننا يا بعدد هاجن الارهاق والعقول وأجيب عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين
باعتبار ما وذات الله تعالى كذلك وعن الثاني بأنه دليل على عسره ولا شذوذه اذ الوهم يلبس
العقل في مأخذه وباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت فيه الأهواء
والسلف منه ومنه الا افراد من الازكياء بل الكلام في الامتناع أقول احتج المهندسون
المنكرون لاخادة الفكر العلم في الاهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الاهيات
لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة أمر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فاللزم كذلك اما الملازمة
قطاهرة وأما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة أمر الى ذات الله تعالى هو والتصديق والتصديق موقوف
على تصور المحكوم عليه وبه لا امتناع العلم بانساب أمر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل العلم
بنسبة أمر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى متصورة لكن ذات الله تعالى غير متصورة فانها غير

معمولة ولا جائزة التعقل لماسند كره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه به والثاني ان أظهر الاشياء للانسان وأقر بها اليه هو بته التي بشر اليها كل أحد بقوله أنا اول يمكن النظر مفيد العلم بها لانه لو كان مفيد العلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم باطل اما الملازمة فقطاهر وأما بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ماهي وكيف هي فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا ذهب أكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس أجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سر يان ماء الورد في الورد والنار في الجرة وذلك الساري هو الخطاب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد اليه فإذا فارقته دعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء ومنهم من قال النفس جزء لا يتجزأ من القلب ويعزى هذا الى النظام وابن الرواندي ومنهم من قال ان النفس مزاج فدام البدن على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصوناً عن الفساد فإذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتدعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الأطباء ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متصير ولا حال في المتصير مذهب لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فاهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا صار المحققون من الحكماء وهو اختيار الامام الغزالي وأكثر باب المكاشفات من الصوفية وإذا كان حال الانسان مع أظهر الاشياء وأقر بها اليه ذلك فما ظنك بابعد هاهن الاوهام والعقول وهذات الله تعالى المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم اياه وأجيب عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما على تصور الطرفين بحقيقتهما وذات الله تعالى كذلك أي متصور باعتبار ما فيعوز ان يتحقق التصديق بانساب أمر اليه فيصم ان يكون النظر في الالهيات مفيد العلم وأجيب عن الثاني بأن اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم فائدة النظر العلم لجواز أن يكون اختلافهم بسبب عدم اتقانهم بالنظر الصحيح بسبب اخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل دليل على عسر العلم من النظر في الالهيات ولا شئ في عسر اذ الوهم يلبس العقل في مأخذه فان مأخذ العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم فيلبس أي يتخاط الوهم العقل في مأخذه التي هي الطبيعيات والباطل بشاكل الحق في مباحثه فان قضاء الوهم فيلبس من المحسوسات باطل بشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولا جيل ان الوهم يلبس العقل في مأخذه والباطل بشاكل الحق في مباحثه تخالف في بحث الالهيات الاثراء وتصادمت الاوهام والسلف منعوا من البحث في الالهيات الا افراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا ينصرف عنها بالشبهة قال (فروع الاول النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقبيه طاة عند الشيخ أبي الحسن الاشعري وجوباً عند الحكماء وقالت المعتزلة النظر يولدها في الذهن ومعنى التولد ان يوجب وجوده في وجوده في آخره كحركة اليد والمقتاح وتبين فساد بيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء الثاني الاشبه بالحق انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهسته العارضتين لهما والما تتفاوت الاشكال في حلول الانتاج ونعناؤه الثالث المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل بخلافه والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم والا فلا أقول لما بين ان النظر الصحيح مفيد العلم رتب عليه فروعا ثلاثة الاول ان النظر الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة من مبدئها والنتيجة تفيض عليه عقبيه النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ أبي الحسن الاشعري أي النظر الصحيح يستعقب العلم لا طراد العادة بذلك كحصول الشبع بعد الاكل من غير وجوب وجوباً عند الحكماء أي النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقبيه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والاهم عند الامام فالت المسئلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن

ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود شئ آخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة
 وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليداً والنتيجة
 تولدت من الناظر بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة أمر ممكن والله تعالى قادر
 على كل الممكنات فاعل جميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجباً بل واقعا عاده
 ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقاً بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان
 يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجباً بالاختيار والعزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات
 الى أنفسها واستندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم
 بالنتيجة في نفسه أمر ممكن فيكون مقدور الله تعالى فيمنع وقوعه بغير قدرته والدليل على أن حصول العلم
 بالنتيجة تعقيب النظر الصحيح واجبانه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتككتين على شرائط الانتاج لزوم
 العلم بالنتيجة سواء فرضت عادة أو لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العليين
 في الذهن يمنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري الفرع الثاني زعم الشيخ أبو علي
 ابن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن أعني الصغرى والكبرى لا يكتفي للعلم بالنسب الا كبرالى الاسغر
 بل لا بد بعد استحضار المقدمتين من أمر آخر وهو ان تظن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت
 المقدمة الكلية أى العلم باندرج الاسغر تحت الاكبر فانه لو اتفق هذا العلم أعني العلم بالاندرج لم
 يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بفسلة وعلم أيضاً ان كل بفسلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة
 الكلية رأى بفسلة متفحمة البطن فظن انها حبل لعدم التفتن لاندرج هذه البفسلة تحت قولنا كل بفسلة
 عاقر وهو حتى قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى امان يكون معلوما
 مغاير للنسب المقدمتين وحينئذ يكون مقدمة أخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية
 الانتاج هاهنا مع الاوولين كالنكاح في كيفية الثام الاولين وبفضي ذلك الى اعتبار امانها به لهما
 المقدمات وأمان أن لا يكون معلوما مغاير المقدمتين وحينئذ استحالة أن يكون شرطا في الانتاج لان
 الشرط مغاير للمشرط وههنا لا مغايرة فلا شرط وأما حديث البفسلة فكذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن
 احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى وأما عند اجتماعهما في الذهن فلا نسلم ان يمكن الشك في
 النتيجة ولقائل ان يقول تختار الاول وهو ان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لثبوت
 المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة أخرى قلنا ان عنت بكونه مقدمة أخرى هو ان الانتاج
 يتوقف عليه فسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى التثام بينه وبين الاوليين بل لا بد له من دليل وان
 عنت بقولك انها مقدمة أخرى انها مقدمة نسبتها الى احدى المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى أو
 بالعكس حتى تحتاج الى الالتئام بينهما واندرج احدهما في الاخرى فممنوع وأما حديث البفسلة فليست
 ان يقول لولم يعلم بأن هذه البفسلة داخله تحت قولنا كل بفسلة عاقر لا يعلم ان هذه البفسلة عاقر واعلم ان ما
 ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندرج الصغرى في الكبرى أمر لا بد منه في حصول العلم
 بالنتيجة وأمان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم فقبه كلامه والشيخ بهذا كحديث البفسلة
 على ان دليل على مطلوبه وانما أراد على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال
 فقول المصنف الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما
 والى اول لم يكن الانتاج موقوفاً بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما
 لما تفاوتت الاشكال الاربع في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع
 الثالث المشهور ان النظر الفاسد أى الذى يكون أحد جزأيه المادة والصورة أو كلاهما فاسداً أى لم
 يكن مشتملاً على الشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة أو بحسب الصورة أو بحسبهما لا يستلزم الجهل
 الذى هو ضد العلم وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل بخلافه أى النظر الفاسد يستلزم الجهل الذى هو ضد

العلم قال الامام وهو الحق عندي فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فتحصول
 هذين الجهلين استحتم أن لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل واحتج من قال بأن النظر الفاسد
 لا يستلزم الجهل بأنه لو استلزم الجهل لكان نظراً للحق في شبهة المبطل بيقينه الجهل أجاب الامام بأنه معارض
 بان النظر في الدليل لو أنقاده العلم لكان نظراً للمبطل في دليل الحق بيقينه العلم فان جعلت هناك شرط الاقادة
 اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جواها بما قالوه بان يقال الحق اذا نظرت في شبهة المبطل انما يحصل له الجدل
 بتلك المسئلة لأنه فقد شرط اقادته الجهل لان من شرط اقادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال
 المصنف والحق ان الفساد ان كان مقصوراً على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد
 مقصوراً على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصوراً على المادة يكون القياس
 مستلزماً للنتيجة لما عرفت ان القياس الذي تكون مقدّماته كاذبة يستلزم النتيجة وذلك كالمثال الذي ذكره
 الامام وان كان الفساد مقصوراً على الصورة أو شاملاً للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة لا نقاشاً ماله
 صلاحية الاستلزام اذ المستلزم هو القياس على الوجه الخاص قال (الثاني في انه كاف في معرفة الله تعالى
 ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه واحتجت الامعاء على بان الخلاق والمرء مستغنى عن العقلاء في
 ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك وايضاً الانسان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم فكيف باضعفها وأجيب
 عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع بينهم ذلك وعن الثاني بان العسر مسلم ولا شأن له لو كان معلم
 يعلم المبادئ والحجج ويرزج الشكوك والشبه كان أوفق وانما النزاع في الامتناع) أقول المبحث الثاني ان
 النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا
 علم ان العاقل يمكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم أو لم يكن خلافاً
 للاسماعيلية فانهم يوجبون نصب الامام ويحملون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يهدي
 الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق الحق والنجاة ويرشد هم الى الخيرات ويحذرونهم عن السيئات
 ويقولون لا يمكن معرفة الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سمرها بالتعليم ثم اختلفوا في فرقة
 قالوا العقل لا يتدنى الى معرفة الله تعالى أصلاً بل يعزل بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل
 ليس بمعزل عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لا بد من امام يرشده
 الى وجوه الادلة بوقفه على دفع الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقول الناس نسبة الشمس
 الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار
 بنور الشمس فكما ان ادراك المبصرات كذلك عقول الناس فاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود
 الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فاستدلوا على ادراك المعارف واحتجت الامعاء على بان النظر
 الصحيح غير كاف في معرفة الله تعالى بل لا بد من معلم يوجهين الاول ان الخلاق والمرء أى المجادلة مستغرة
 بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك أى لما كان اختلاف والمرء مستغرى بين
 العقلاء في ذلك واللازم باطل بالضرورة فالمرزوم كذلك فلا بد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم
 الثاني ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والصو النجوم بل لا بد
 من استاذ يهوا اذا كان حالهم كذلك في اضعف العلوم فما ظنك باضعفها وهو معرفة الله تعالى وصفاته
 واحكامه وأجيب عن الاول بان العقلاء ما اتوا بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم
 استمرار الخلاف والمرء وأجيب عن الثاني بأنه لا نزاع في العسر فان العسر مسلم ولا شأن له لو كان معلم
 يعلم المبادئ التي تناف منها الحجج ويعلم الحجج ويرزج الشكوك والشبه كان أوفق وأسهل وانما النزاع في
 الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع قال (الثالث وجوبه النظر في معرفة الله تعالى
 واجب امامه ندنا فقلوه تعالى قل انظر وماذا في السموات والارض ونحوه وما عند المعتزلة فلان المعرفة
 واجبة عقلاً وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب واعترض عليه بان مبناه

على حكم العقل وسبأ في الكلام فيه وامتناع العرفان بغيره واستحالة التكليف بالمال وكلاهما ممنوع
وبأن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه فدل على أن
الوجوب ليس الا من الشرع قيل لو وجب من الشرع لزم الحام لانبياء فان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه
ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر قلنا لو وجب عقلا لزم أيضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف
على مقدمات تنفق على انظار دقيقة أقول اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب
المشوية الذين قالوا الذين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب
الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم اختلفوا هل
فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الاطراف وتصفية الباطن وهذا مذهب الصوفية
أصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة
قالا اشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب
الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل والنزج الى المنف فتنقو النظر في
معرفة الله تعالى واجب بانفاق أصحابنا والمعتزلة أما عند أصحابنا في الشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في
السموات والارض ونحوه كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وأما عند المعتزلة في العقل
لان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لان شكر الله تعالى واجب عقلا لان نعمة على العبد كثيرة قال الله تعالى
واسبح عليمك نعمة ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا
وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله تعالى واجب عقلا وشكر الله تعالى يتوقف على معرفة الله
تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق أي الذي يجب على كل
حال الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيدمثل الزكاة فانها واجبة مقيدة
بمصول النصاب فلا تجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب المطلق الذي لا يتم
الا بامري يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان غير مقدور للمكلف
لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه بالامر لا يلزم تكليفه بالاطاع واعترض على هذا الدليل بان مناه على
حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسبأ في الكلام في ان حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع
وعلى امتناع العرفان بغير النظر فانه اذا أمكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان
بغير النظر ممنوع وما الدليل على امتناعه ولم يجوز ان يحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم كاهو
رأى الامعاء عليه أو بالا الهام كاهو رأى حكاه الهندي أو بتصفية الباطن كاهو رأى أهل التصوف وهو
الحق وايضا هذا الدليل مبنى على استحالة التكليف بالمال واستحالة التكليف بالمال ممنوع واعترض
على دليل المعتزلة ايضا بان لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه حينئذ يكون وجوب النظر غير
موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك
الواجب لكن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في الوجوب قبل البعثة بنفي لازم الوجوب
الذي هو التعذيب قبل البعثة ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب العقلي
يستلزم الوجوب الشرعي فدل قوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الا من الشرع قيل لو وجب
النظر بالشرع لزم الحام لانبياء واللازم ظاهرا بالاطلاق بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب
النظر عليه ولا يعلم وجود النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر حثيثا بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا
بشهود الشرع وبشود الشرع متوقف على دلالة المجردة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة المجردة
على صدقه متوقفة على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه
فيدور ويلزم الحام لانبياء قلنا لو وجب النظر عقلا لزم الحام لانبياء عليهم الصلاة والسلام واللازم
باطل ببيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات متوقفة على انظار دقيقة

فان العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب وكل هذه المقدمات نظرية تحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظر تطرئ بوجوب النظر نظري واذا كان كذلك فلهم كلف المناط بـ
 أن يقول لا أنظر وما لم أعلم بوجوب النظر ولا أعلم بوجوبه الا بالنظر فتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه موقوف على النظر فيسلم الدور يلزم الاختام ﴿ قال ﴾ الكتاب الاول في الامكنات وفيه ثلاثة ابواب الاول في الامور الكلية وفيه فصول الاول في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا وهو المعدوم ومنه ثلث القسمة وقال المتحقق ان تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال كالاجناس والفصول وحذر الحال بانها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بوجوده قال أكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والافه والمعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود لا تقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على افراد الثابت وعلى المنفي وزاد مثبتا للحال منهم قسما آخر فقالوا الكائن ان استقل بالكتابة فهو الذات الموجودة وان لم يستقل فهو الحال ﴿ اقول لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب وجعل الكتاب الاول في الامكنات لان الامكنات مبادئ للالهيات والعلم بالمبادئ مقدم على العلم بمناه المبادئ وذكر فيه ثلاثة ابواب لانه لا يخفى او اما ان يكون جوهر او عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية وهي الامور العامة أي الشاملة لجميع الموجودات الباب الاول في الامور الكلية الباب الثاني في الاعراض الباب الثالث في الجواهر وجعل الباب الاول في الامور الكلية لانها مبادئ لباحث الاعراض والجواهر وذكر في الباب الاول ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود والعدم الفصل الثالث في الماهية الفصل الرابع في الوجود والامكان والامتناع والقدم والحديث الفصل الخامس في الوحدة والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل الاول في تقسيم المعلومات على رأي الاصحاب والمعتزلة والحكماء والاصحاب الذين لا يشنون الحال فهو المعلوم الى الموجود في الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود أولا يكون متحققا في الخارج وهو المعدوم فالمعلوم ينقسم في القسمين ومن اصحابنا من ثلث القسم وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره أي لا يكون تحققه تابعا للتحقق غيره فهو الموجود كالذوات وان تحقق باعتبار غيره أي يكون تحققه تابعا للتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول ولا ضرورة في ان تحمل الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لخصر الحال فيه ما وجدوا الحال بانها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بوجوده احتز به عن الذات فان الذات ليس بحال وقوله غير موجود في نفسها احتز به عن الصفات الموجودة في نفسها كالعلم والقدرة وقوله ولا معدومة احتز به عن الصفات العدمية وقوله قائمة بوجوده احتز به عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير قائمة بوجوده قيل ان هذا الحد اغنياب يستقيم على رأي اصحابنا واما المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من الاحوال ما ثبت في العدم كالجوهرية لان الجوهرية عندهم حاصلة للذات حالي الوجود والعدم فهي اذن صفة لغير موجود فيكون هذا الحد قاصرا على رأيهم فيكون باطلا ويمكن ان يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بوجوده فقط فيجوز ان تكون قائمة بوجوده معدوم والجوهرية كذلك وقال أكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه أي تقرر وتبين في الخارج وهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه أي لم يتقرر ولم يبين في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود لا تقسامه الى الموجود

والمعديوم والمعلوم أهم من المنفي لصديق المعديوم على المنفي والثابت والحاصل أنهم قسموا المعلوم الى المنفي
والثابت والثابت الى الموجود والمعديوم وزاد مثبتا والحال من المعتزلة قسموا آخر وقالوا الكائن ان استقل
بالكائنية أي لم تكن كائنيته تعاكس كائنيته أمر آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية أي
تكون كائنيته بعاكس كائنيته أمر آخر فهو الحال والحاصل أن أصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى
قسمين موجود ومعديوم ولم يجعلوا قسم الموجود اقسموا واحدا وهو المعديوم والمثبتون للعال من أصحابنا
قسموا المعلوم الى ثلاثة أقسام موجود ومعديوم وحال فجعلوا قسم الموجود قسمين معدوم وحال وأكثر
المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلاثة أقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان وثابت
له كون في الاعيان فجعلوا قسم الموجود ثابتا لم يكن له كون في الاعيان ومنفيا والمثبتون للعال من
المعتزلة قسموا المعلوم الى أربعة أقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي فالوجود هو
المعلوم الثابت الذي له كون في الاعيان يتحقق الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان وباتفاقه المتيقن يتحقق المنفي
وباتفاقه الكون في الاعيان يتحقق الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان وباتفاقه المتيقن يتحقق المنفي
وقال (وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق مافهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعديوم
وقسموا الموجود الى ذهني وخارجي والخارجي الى مالا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والمباقي له وهو
الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع أي محل يقوم ماحل فيه وهو العرض والمباقي له يكون كذلك وهو
الجوهر والمتكلمون قسموه الى المالا أول لوجوده وهو القديم والمالا أول وهو المحدث والمحدث الى متغير
وهو الجوهر وأحوال فيه وهو العرض والمباقي لهما ثم استحالوا لانه لو كان لشاركه الباري تعالى فيه
وخالفه في غيره فيلزم التركيب ومنع أن الاشتراك في العوارض لا سيما في السلب لا يستلزم التركيب
أقول لما ذكر تقسيم المعلومات على رأي الأشاعرة والمعتزلة أراد أن يذكر التقسيم على رأي الحكماء قال
الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق مافهو الموجود وان لم يكن له تحقق مافهو المعديوم فقد جعلوا مورد
القسمه ما يصح ان يعلم لبشعل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم أهم من المعلوم وغيره فان كثيرا من
الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد القسمه المعلوم يخرج عن القسمه ما يصح ان يعلم
ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود
الخارجي وان كان له تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن
وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم
لا بسبب آخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن لذاته فان الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب آخر ثم قسموا
الممكن الى ما يكون في موضوع أي محل يقوم ماحل فيه وهو العرض والمباقي له يكون كذلك أي مالا يكون في
موضوع وهو الجوهر واحتج بقوله يقوم ماحل فيه عن الهول في فاهما ان كانت محالة للصورة التي هي
جوهر لكن لا تكون مقومة لماحل فيها بل يكون ماحل فيها مقومها فان الصورة مقومة للهولي
والتكلمون قسموا الموجود الى مالا أول لوجوده أي لم يسبقه العدم وهو القديم والمالا أول هو الموجود
أول أي يسبقه العدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متغير أي شاغل للعين الذي هو الفراغ المتوهم
المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلا كذا دخل الكوز للما وهو الجوهر وان حال في المتغير وهو العرض
والمباقي لهما أي يقابل المتغير والحال في المتغير وهو المحدث الذي ليس بمتغير ولا حال في المتغير ثم
التكلمون استحالوا المحدث الذي ليس بمتغير ولا حال في المتغير لانه لو كان المحدث الذي هو ليس بمتغير ولا
حال في المتغير متحققا لشاركه الباري تعالى في انه ليس بمتغير ولا حال في المتغير وخالفه في غيره لان ما به
المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم تركب الواجب مما به المشاركة وما به المخالفة وهو ممنوع ومعين بان
الاشتراك في العوارض لا سيما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البساط متشارك في
العوارض كالوجود والمحدث والوحدة ولا تركيب في ذاتها وكل بسيطين متشاركين في سلب غيرهما

صنهما ولا تركيب في ذاتهما **قال** الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث الاول في تصور
الوجود هو بدهي لو جوه الاول انه جزء من وجودي المتصور بديهه الثاني ان التصديق البدهي
بان الشيء والاثبات لا يحتاجان ولا ارتفاع مسبوق تصور الوجود والعدم ومفارقة ما انتهى الى الاثنية
المتوقف تصورهما على تصور الوحدة والسابق على البدهي اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور
بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا يحتاج الى دليل والا يفقد قلنا بدها التصديق مطلقا
متوقفة على بدها العلم بالجزء لا على حصول العلم بدهاته ولقائل ان يقول التصديق يتوقف على تصور
الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصور بدهاته الثالث الوجود بسيط لا متنازع تركبه
عن الموصوف به او بنقيضه فلا يحتاج الى رسم اذ لا شيء اعرف منه وان كان فالرسم لا يعرف كنهه
الحقيقة **اقول** الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة مباحث الاول في تصور الوجود
الثاني في كونه مشتركا الثالث في كونه زائدا الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال المبحث
الاول في تصور الوجود تصور الوجود بدهي لو جوه ثلاثة الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور
بديهية وجزء المتصور بديهية متصور بديهية فالوجود متصور بديهية قصور الوجود بدهي وفيه نظر
اما اول فثلاثة اغما يلزم من تصور وجودي بديهية تصور الوجود بديهية اذا كان الوجود طبيعة نوعية
مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما على رأى الامام ومن يقول بوجود كل شيء مختص به ولا اشتراك الا
في اللفظ فظاهر واما على رأى من يقول بوجود معنى مشترك بين الوجودات فلا نه مقول بالاشكك
على الوجودات والمقول بالاشكك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجودي ولا
يلزم من تصور الشيء كوجودي تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود
جزء لوجودي فاغما يلزم من تصور وجودي بديهية تصور الوجود بديهية اذا كان تصور الوجودي
الذي هو بدهي تصور وجودي بحقيقته وهو ممنوع واما اذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهية فلا
يلزم من تصور وجودي بوجه ما بديهية تصور الوجود بديهية الوجه الثاني ان التصديق البدهي بان
الشيء والاثبات لا يحتاجان ولا ارتفاع أى التصديق البدهي بان الشيء امان ان يكون موجودا واما
ان يكون معدوما مسبوق تصور الوجود والعدم وتصور مفارقة ما المستلزم لتصور الاثنية
المتوقف تصورهما على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه والسابق على البدهي
اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قبل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا أى يكون
بديهيا بجميع اجزائه لم يحتاج كون الوجود بدهي التصور الى دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بديهيا
ومن جهة اجزائه فهو وجودي يكون الوجود بدهي التصور فلم يحتاج الى دليل على بدهاته وان لم يكن بديهيا
مطلقا لم يفسد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بدهي فاحتمل ان يكون الوجود من
ذلك البعض فلا يلزم بدهاته واجيب بان بدهاته مطلقا متوقفة على بدها العلم بالجزء لا على حصول
العلم بدها العلم بالجزء بخلاف ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بدهاته فيحتاج اثبات البدها العلم بالجزء
الى دليل ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بدهي مطلقا يحتاج الى دليل
لانه اذا علم انه بدهي مطلقا علم ان العلم بالجزء بديهية فاعلم ان العلم بالوجود بدهي فلم يحتاج اثبات
بدها العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بدهي مطلقا بقدرانه حيث لا يحتمل ان يكون بعض اجزائه
غير بدهي ولو كان بديهية مطلقا لا يمكن ان يقال العلم بدهاته مطلقا لا يتوقف على العلم ببدها العلم بالجزء
لان العلم بدهاته مطلقا بدون العلم ببدها العلم بالجزء محال ثم رد المصنف هذا الوجه بانه قال لقائل ان يقول
التصديق متوقف على تصور كل من اطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقة بدها تصور الوجود
باعتبار ما لا يقتضي بدها تصور حقيقة الوجود ولا بدهاته من كل الى جوه بخلاف ان يكون تصور
باعتبار ما بديهيا وتصور حقيقة اوسا والوجود غير بدهي وباضال لقائل ان يقول لا نسلم ان السابق

على التصديق البديهي أولى أن يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طريقه فجاز أن يكون كل من تصور طريقه أو أحدهما بالكسب مع أنه سابق على التصديق البديهي الوجه الثالث أن الوجود بديهي التصور لا نتصور الوجود فتصوره اما بالمادة أو بالكسب اذ لا واسطة بينهما والثاني ممنوع قنعين الاول وانما قلنا الثاني ممنوع لانه لو كان كسبا لكان كسبه اما بالمد أو بالرسم واللازم باطل لان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء غير هو اما وجوده مع عدمه وكل منهما محال اما الاول فلا متنازع تركب الشيء من الموصوف به واللازم أن يكون الشيء جزء نفسه واما الثاني فلا متنازع تركب الشيء من الموصوف بنقيضه واللازم أن يكون نقيض الشيء جزءه فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا يحد ولا يرسم لان الرسم انما يكون بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف من الوجود لرسم لا يعرف كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الذي قررنا دفع الاعتراض بأنه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بدهيته ولما قلنا ان يقول لا سلم أن جزء الوجود اذا كان موجودا يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم أن يكون الوجود جزءا من الموجود اذا كان اعتبارا للوجود مع الموجود بالجزئية فهو ممنوع فان الموجود هو شيء له الوجود واعتبار الوجود معه بالعروض فلا يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه لا يقال في ذلك يلزم أن يكون ما فرضناه جزءا للوجود معروضاته وهو ممنوع لا نأقول لا امتناع في كون جزء الشيء معروضاته واعتبار الناطق بالنسبة الى الانسان فانه اذا قبل الناطق انسان يكون قضية صادقة لان كلاما من المتساويين يصدق على الآخر فان الانسان المحمول على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا دأخلا في حقيقته فيكون خارجا لازماله وكل محمول خارج لازم عارض والموضوع معروض له واهل ان الحق ان تصور الوجود بديهي ولا شيء اعرف من الوجود فان كل ما يعلم فاعلم بالوجود لا يعلم الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود بديهي قضية بديهية فان الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين والبديهي لازم بين تصور الوجود فلا يحتاج الى اثباته لتصور الوجود الى وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد يشك على بعض الازهاج الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور طريقه على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فان الوهم راحم العقل في ادراك المعقولات فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو مفسده فحتاج الى تنبيه فايد كقولنا انما هو تنبيه لتنبيه النفس في تصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم لا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة لا يجدي فيه كثير نفع في قال (الثاني في كونه مشتركا كماله فهم الوجود وصف مشترك عند الجمهور وخالفهم الشيخ لما انجزم وجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهر او عرضا ونقسم الموجود اليها ومورد لقسمه مشترك) اقول اما فرغ من المبحث الاول في تصور الوجود شرع في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا كماله فهم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ أبو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف مذهب اليه الجمهور واحتج عليه وجهين أحدهما تقريره أنه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشيء مع التردد في كونه الشيء واجبا وجوهر او عرضا واللازم باطل فالجزم مثله اما الملازمة فانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات بأن يكون تمام ماهيتها أو فصلا لها أو عرضا لها وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة وخواصها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاته المختص وانتفاء خاصته فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهر او عرضا التردد في وجوده وأما بيان بطلان اللازم فلا يخفى بوجوه ثلثي وتتردد في كونه واجبا وجوهر او عرضا فانما لا يتحققنا وجود شيء يمكن جزمنا بوجوده مع التردد في كونه سببه واجبا وجوهر او عرضا الوجه الثاني تقريره اننا نقسم الموجود الى

الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين
الاقسام ضرورة فالوجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض ولازم من اشتراك الموجود بينها
اشتراك الوجود بينهما فيلزم لا يجب أن يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض
اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض
غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامر من اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك
بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والايض اما حيوان او غير حيوان واجيب بان مورد
القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب
اشتراكه بين الجميع واعتراض على هذين الوجهين بأن الاشتراك الذي لمسه ما من حيث اللفظ لا من
حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشئ فاننا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم
الاشتراك المعنوي **في** قال **﴿** واستدل بان مفهوم السلب واحد فلو لم يتقدم مقابله بطل الحصر العقلي ومنع
بان كل ايجاب له سلب يقابله **﴾** أقول هذا دليل حريف على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع
الموجودات تقر به ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتقدم مقابله اثنى مفهوم
الوجود لم يطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشئ اما أن يكون معدوما وموجودا
واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من أحلي السديميات بيان الملازمة أنه اذا لم يتقدم مفهوم
الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز أن لا يكون الشئ معدوما ولا موجودا بهذا الوجود
بل بوجود آخر ومنع بالانسان لم ان مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله واجيب بان كل
ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلب مشترك في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب
عليها الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص
فقد اخطأ وذلك لاننا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او موجودا بالخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يحزم
العقل بالانحصار بل يطلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل
يحزم بالحصر من غير طلب قسم آخر فعلمنا ان التقسيم الخاص الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى
الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لبراہين اذ كون
الوجود معنى مشترك كيدي واليدي لا يتوقف على البرهان **في** قال **﴿** الثالث في كونه زائدا خلافا للشئ
مطلقا والحكا في الواجب اما في الممكنات فلانا نتصورها ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم
عليها البرهان ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك وايضا فالماهيات
متخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزأ منها والا كانت لها اصول تشاركا في مفهوم الوجود
و يكون لها اصول أخرى يتسلل **﴾** أقول لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع
الموجودات أراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا على
الماهيات متفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات في الواجب
والممكنات خلافا للشئ أي الحسن الاشعري مطلقا أي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شئ عين
ماهيته وخلافا للحكا في الواجب فاهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته وجود الممكنات زائد على
ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلو جوه ثلاثة الاول تقرره انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك
في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا
على ماهياتها انما ينشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورهما وذلك لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على
ماهياتها كان اما نفسها او خلافا لها على التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورهما لا امتناع الشك
في ماهية الشئ وذاتيه عند تصورهما لانه اذا تصور الشئ يجب اثبات ذاته له أي لا يمكن تصور الشئ الا بعد
تصور ذاته موصوفا فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورهما اذ يستحيل الشك

في انصاف الشيء بقومه عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء
وتصوره عبارة عن وجوده في الذهن اُجب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن
تصور الشيء غير ذلك الشيء بل يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن أن نشك في وجوده الذهني عند تصور
الشيء ولهذا أمكن أن ننكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز أن تكون
الماهيات التي لم تصورها لا نشك في وجودها عند تصورها اُجب بانها على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك
وعلى تقدير التمييز يلزم كونه زائدا الوجه الثاني تقريره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم
ووجوداتها ليست قابلة للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولتنقيضه فلا يكون الوجود نفس
الماهية ولا دخلا فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفة للوجود مشتركة من حيث المعنى
فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات أو تخالف الوجودات ولا يكون جزأ من
الماهيات لانه لو كان الوجود جزأ من الماهيات يلزم أن تكون الماهية متضمنة من أجزاء غير متناهية
بالفعل واللازم باطل أما الملازمة فلان الوجود لو كان جزأ من الماهيات لكان أهم القاديات المشتركة اذ
لا ذاتي أهم منه فيكون جنسا فتكون الانواع المندرجة تحته متيزة بعضها من بعض بفصول موجودة والا
لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للوجودات
فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول والجناس وكذلك فصول الفصول وبسلسل الى غير
النهاية فيلزم تركيب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا
كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها حينئذ يتوقف على تحقق جميع
اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في
الوجود معا قيل ان اراد بالحكم الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فسلم وان
اراد كليا وهو ان يكون الوجود زائدا في جميع الماهيات فيكون تنقيضه جزئيا وهو ان يكون الوجود
ليس زائدا في جميع الماهيات وحينئذ يجوز ان يكون زائدا في البعض وعيناني البعض أو جزأ في البعض
فلا يلزم شيء مما ذكره لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اُجب بان اختلاف
الوجود في العسروس والعين والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العسروس ينبغي ان يكون كذلك في
الجميع وان اقتضى ان يكون عيننا أو جزأ فكذلك فان قيل لا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم
ذلك ان لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك اُجب بانها اذا كان مشككا يكون
زائدا في الجميع وهو المطلوب وهذا يندفع أيضا ما قيل من انه اذا كان الوجود جنس للماهيات يكون
عرضا اما للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وأما الجنس انما يكون
عرضا اما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان هو الوجود فلا **قال** (احتج الشيخ
بانه لو زاد اقام بالمعدوم فتقابل الماهية من حيث هي) أقول احتج الشيخ أبو الحسن الاشعري على
ان الوجود غير زائد على الماهية بانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم واللازم باطل
اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية تكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون
الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم فلا متنازع قيام الشيء بالتصنيف بنقيضه اُجب المصنف بالاناسلم
ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث
هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود أو بالعدم لا يقال الماهية من حيث هي هي اما ان تكون
موجودة أو معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لا متنازع قيام الوجود
بالوجود وان كان الثاني يلزم أن يكون الوجود قائما بالتصنيف بنقيضه وهو محال لانقول الماهية من
حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي هي ليست نفس
أحد هما ولا أحد هما اذ لا فيها الا على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي هي منفكة عن أحدهما

فانه يمتنع انفكاكها من أحدهما والبالزم الواسطة وإذا كانت الماهية من حيث هي هي ليست بمجموعة
ولا معدومة بالمعنى المذكور بل يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم أن زيادة الوجود على
الماهية في التعقل على معنى أن العقل إذا تصور الماهية لم يجد لها نفس الوجود ولا مشتملة على
الوجود بل وجد الوجود غير نفسه وغير داخل فيها فإتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كإتصاف
الجسم بالبياض فإن الماهية ليس لها وجود منفرد وأما عرضها المسمى بالوجود وجوداً خافضاً للوجود
في الماهية كالبياض في الجسم بل الماهية إذا كانت فكونها وجوداً والماهية إنما تكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائداً في العقل ﴿ قال ﴾ وأما في الواجب فلو جوه الأول
أنه لو تجرد لتجرد لغيره والافتناء لو أزمه فيكون ممكناً قبل تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا فيحتاج
إلى عدمه قبل الوجود مشكك قلنا إن سلم فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة والبالزم ترك الوجود
أو المباشرة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما وإيضاً فالواقع على أشباهه بالتشكيك لا بد وأن يكون
من هوارضها فالعروضات أن غنائلت أو تجانست باعتبار آخر لم الحال المذكور وأن تبانفت كان
كل واحد منهما مخالفاً للآخر فالذات لا تخرج ومشاركته في مفهوم هذا العارض وهو عين المدهى الثاني مبسداً
الممكنات لو كان الوجود وحده لشاركه كل وجود والالكان السلب جزاً آمنه قبل التجرد شرط تأثيره قلنا
فيكون كل وجود سبباً إلا أن لا تختلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله الثالث أن وجوده معلوم بذاته
غير معلوم فوجوده غير ذاته ﴿ أقول لما فرغ من بيان كون الوجود زائداً في الممكنات شرع في الإختصاص
على أن الوجود زائد في الواجب وذكر فيه ثلاثة وجوه الأول تقريره أنه لو لم يكن الوجود في الواجب
زائداً عليه لكان الواجب هو الوجود المقيّد بقيد التجرد لأن الوجود مشتمل بين الواجب والممكنات
ووجود الواجب لا يكون زائداً عليه فيلزم أن يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد أي الوجود الذي
لا يكون عارضاً حينئذ لو تجرد الوجود لتجرد لغيره الوجود والالزم باطل فالمرزوم مثله ما الملازمة قلناه
لو لم يكن تجرد الوجود لغيره الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازماً لذات الوجود
من حيث هو وهو الوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضياً للتجرد في الممكنات فيسلم أن الثاني في
لوازم الوجود من حيث هو وهو محال فثبت أنه لو تجرد الوجود لتجرد لغيره وأما بطلان الملازم
قلناه لو تجرد الوجود في الواجب لغيره لكان ممكناً وهو محال ولو قرره هذا الوجه بهذا الوجه
وهو أن الوجود المشترك بين الواجب والممكنات إما أن يقتضي التجرد أو يقتضي الاللا تجرد أو لا يقتضي
التجرد ولا الاللا تجرد والأول يقتضي التجرد في الممكنات أيضاً والثاني يقتضي الاللا تجرد في الواجب
أيضا والثالث يقتضي أن يكون كل من التجرد والاللا تجرد لغيره غير الوجود فيلزم أن يكون الواجب
ممكناً لكان أولى قبل المقتضى العلة الاللا تجرد الذي هو العرض وأما التجرد الذي هو الاللا عرض
فلا يقتضى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعرض لأن التجرد هو عدم العروض فيكون
فيه عدم الموجب للعرض واجب المصنف عنه بما يمكن تقريره من وجهين أحدهما أنه حينئذ يحتاج
إلى الواجب إلى عدم الموجب للعرض وعدم الموجب للعرض غير الواجب فصاعاً الواجب أي غيره فيكون
ممكناً وثانها أنه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعرض لا يحتاج إلى الواجب إلى عدمه لأن الموجب
لعرض الوجود لها هيئات إنما هو الواجب قبل الوجود ليس طبيعته فوعيه حتى يلزم تساوي أفرادها
في التجرد والاللا تجرد بل الوجود مشكك أي مقول على أفرادها بالتشكيك والمقول على الأفراد بالتشكيك
لا يلزم تساوي أفرادها التي هي ملزومة في التجرد والاللا تجرد لاختلفا فاحتمل الماهية واعتبر النور
المقول بالتشكيك على الأنوار مع أن نور الشمس يقتضي إحصاءه لا على غير الشمس لا
يقتضي إحصاءه أجاب المصنف بالانسان أن الوجود مقول بالتشكيك فإن الوجود مقول على وجود
الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي ولئن سلم أن الوجود مشكك بالتشكيك لا يمنع مساواة وجود

الواجب وجود الممكنات في تمام الماهية لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب
ووجود الممكنات في تمام الحقيقة يلزم تركيب الوجود الذي هو الواجب أو المباشرة الكلية بين الوجودين
أي وجود الواجب ووجود الممكنات واللازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك
ما مانعا من المساواة في تمام الحقيقة فيكون وجود الواجب ووجود الممكنات متقافين في تمام الحقيقة
فلا يتصور ينشأ ما أن يكون بين الوجودين ذاتي مشترك أو لا أو لا فيستلزم التركيب في الوجود
الذي هو الواجب والثاني يستلزم المباشرة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد
تركيب الوجود الذي هو الواجب وفساد المباشرة الكلية بين الوجودين لما تبين أن لو وجود معنى
مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة فيكون وجود الواجب
ووجود الممكنات متساويين في تمام الحقيقة فيلزم تساويهما في القوازم فينتج تنافي لوازمهما وأيضا
الواقع على أشباه التشكيك لا بد وأن يكون من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية ذاتياتها على
الافراد بالتساوي فلا يكون مقولا بالتشكيك فالعروضات ان تماثلت أو تماثلت باعتبار آخر غير الوجود
لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات لم تكن المعروضات التي هي الوجودات
الخاصة متجانسة باعتبار الوجود بل التباين باعتبار آخر غير الوجود لان الماثلان المذكوران وهما
تنافي القوازم على تقدير التماثل وتركيب الوجود الواجب على تقدير التباين وان تباينت المعروضات أي
وجود الواجب ووجود الممكنات كل من الوجودين مباينتا لغيره بالذات تماثلهما في الحقيقة ومشاركة
للاخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك فيكون الواجب حقيقة متخالفة للممكنات
ومشاركة لها في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته وهو عين المدعى ولما قلنا أن يقول الوجود
المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي
افراد بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كل واقع على افراد لا على سوا بل على اختلاف اما بالتقدم
والأخر مثل وقوع الحكم المتصل على المقدار وعلى اليأس الحاصل في محله واما بالاولى وعدمها كوقوع
الواحد على ما لا يقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع
الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات محتوم لهذه
الاختلافات فانه يقع في وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم راتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود
انعروضه بالاولى به وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا
بالتشكيك على الوجودات وأما قوله وان سلم والتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة فغير
مستقيم قوله ولا يلزم التركيب أو المباشرة الكلية بين الوجودين قلنا المباشرة الكلية بين الوجودين في
الحقيقة لاتنافي الاشتراك في العارض فجاز أن يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب
مباينا بالكلية للأفراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض
تلك الافراد وأما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منهما متماثلا لغيره بالذات ومشاركة في مفهوم
هذا العارض وهو عين المدعى مع أنه متنافي لما قيل أو لا فباطل امانه متنافي لما قيل أو لا فلان ما قيل
أو لا هو انه لا يسمع التشكيك المساواة في تمام الحقيقة فقد أوجب تحقق المساواة مع التشكيك وتباين
المعروضات بالكلية على تقدير اشتراك متناهي وأما بطلان قلنا المدعى ان وجوده الخاص زائد على
ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية بل
التشكيك يقتضي كور الوجود المطلق عارضا زائدا على الوجودات الخاصة والمباشرة في المعروضات
تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب الوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص
عارضاً للواجب كافي الممكنات والمدعى يس الا هذا الوجه الثاني أنه لو كان الواجب هو الوجود المجرد
لكان مبدءاً للممكنات هو الوجود وحده أي من حيث هو ومن غير اعتبار شيء آخر ولا يلزم باطل أما

الملازمة فلا نبيد الممكّنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيس التبريد مدخل في
التأثير والالئكان السلب جزأ من مبدء الممكّنات وهو محال وأما بطلان اللازم فلا نه لو كان مبدءاً
الممكّنات هو الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدئية لان كل وجود مساو للواجب في الوجود
من حيث هو وهو محال قبل لانسلم أن مبدء الممكّنات لو كان الوجود المجرد لزم أن يكون السلب
جزأ من المبدأ وانما يلزم ذلك أن لو كان التبريد جزأ من المؤثر وهو مجموع فانه يجوز أن يكون التبريد شرط
تأثير المبدء الا جزاء ويجوز أن يكون السلب شرط تأثير المؤثر أجب المصنف بانه حينئذ يكون كل
وجود سبباً الا أنه يخلف عنه اثره لفقد شرطه الذي هو ممكن الحصول ولقائل أن يقول مبدء الممكّنات
هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب وهو مبين لوجود الممكّنات ومشارك له في الوجود المطلق الذي
هو عارض للوجود الخاص والواجب لو وجود الممكّنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركاً للواجب في
كونه سبباً الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعطى بالبداهة
وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته وحينئذ اما ان يكون الوجود اذ لا خلاف ذاته فيلزم التركيب وان خارجاً
عن ذاته فيكون زائداً ولقائل ان يقول الوجود الذي هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض
لا الوجود الخاص الذي هو عين ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق الذي هو عارض ببداهة الوجود
الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص زائداً **ق** قال **﴿** احتج الحكماء بان وجوده لو زاد
لاحتجاج الى معروضه فاحتاج الى سبب مقارن في عروضة له فتقدم ذاته بالوجود على وجوده فيلزم
التسلسل أو مبين فيكون ممكناً واجب بان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهية الممكّنات
علة قابلة لوجوداتها وجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود **﴿** أقول احتج الحكماء على
ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد لا احتجاج الى معروضه لان لوصف العارض يحتاج الى موصوفه
المعروض فيكون وجوده ممكناً لان المحتاج الى الغير ممكن فصتاح وجوده الى سبب مقارن وهو ذاته
أو صفة من صفاتها يلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكل في الاول ويلزم
التسلسل واما مبين فصتاح واجب الوجود في وجوده الى غير فيكون ممكناً واجب بانما يختار أن احتياج
الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لانسلم فان العلة المقارنة
لا يجب تقدمها بالوجود على معولها فان ماهية الممكّنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة
بالوجود على وجودها ولا يلزم التسلسل وايضاً أجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها
بالوجود **﴿** قال **﴿** فرع انصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة قائمه به فان قيام الصفة به فرع على كونه
موجوداً فلو نعلم كونه موجوداً لزم الدور **﴿** أقول لما كان السبب المقارن أعم من ان يكون الذات أو الصفة
وكون السبب المقارن هو الصفة أخص منه والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي
فرع الكلي جعل هذا المسئلة فرعاً عن كون وجود الواجب زائداً فنقول ماهية الشيء قد يكون سبباً للصفة
من صفاته كالاربعة لازمية وقد يكون صفة لها سبباً للصفة اخرى مثل الفصل الخاصة ككون
الناطقة سبباً للتمجيبة ومثل الخاصة الخاصة ككون التمجية سبباً للاضاحكية واما انصاف الشيء
بالوجود فليس لاجل صفة أخرى قائمه بالشيء فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجوداً فلو علم
كون الشيء موجوداً بقيام الصفة به لزم الدور فتعين ان يكون الوجود اذا كان زائداً على ماهية الواجب
يكون سببه المقارن والذات المقارن الذي هو الوصف ولا مبين ولقائل ان يقول الماهية من حيث
هي هي بمنع ان تكون علة للوجود ولما زاع مكابر معتقضى عقله لان بداهة العقل حاكمة فوجب تقدم
ما هو علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي ظاهر البطلان لان قابل
الوجود مستفاد للوجود فتعين ان يكون موجوداً لا امتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه
معطى للوجود والمعطى المفيد للوجود فتعين ان لا يكون موجوداً او لا ان سبباً انبثات الصانع واما

القابل للوجود فليس شابل في الاعميان والايكزم ان يكون للقابل وجود منفرد في الاعميان
واعارضه الذي هو الوجود ايضا وجود حتى يجمعها اجتماع الحال والمحل كالعلم بالنسبة الى البيان وهو
باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان تكون
الماهية منفصلة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كان كونها في العين وجودها
العيني بل ان العقل من شأنه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجودها وعدم اعتبار الشيء
ليس اعتبار العدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا
يمكن ان تكون قاعنة للوجود عند وجودها في العقل واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة
للماهية لا للوجود فلهذا لا يجب تقديمها بالوجود على الوجود **قال** (الرابع ان المعدوم ليس بثابت
لان المعدوم ان كان مساويا للمنتفى أو أخص منه صدق كل معدوم منتفى وكل منتفى ليس بثابت فالمعدوم
ليس بثابت وان كان أعم منه لم يكن نقيضا صافا والماضي فرق بين العام والخاص فكان ثابتا وهو مقول
على المنتفى فالمنتفى ثابت هذا خلاف) أقول المبحث الرابع ان المعدوم ليس بشئ لا خلاف في ان المنتفى أي
الممتنع لذاته ليس بشئ في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو شئ في الخارج على معنى انه
تقرر في الخارج منفصلا عن الوجود فن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه ان يقول بان المعدوم الممكن
شئ في الخارج والآن اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم واما الذين قالوا للوجود زائد على الماهية
فقد اختلفوا فيه فبعضهم منع كون المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من
أصحابنا وأبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة والحكاه ومنهم من زعم المعدوم الممكن شئ
منقول ثابت في الخارج منفصلا عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة وأخص المصنف على ان المعدوم
الممكن ليس بشئ في الخارج ان كان مساويا للمنتفى أو أخص منه مطلقا صدق كل معدوم منتفى
ولا شئ من المنتفى ثابت في الخارج فلا شئ من المعدوم ثابت في الخارج وهو المطلوب وان كان المعدوم أعم
مطلقا من المنتفى لم يكن المعدوم نقيضا لانه لو كان نقيضا لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم يكن
نقيضا لم يكن ثابتا وهو مقول على المنتفى فيصدق قولنا كل منتفى معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص
وكل معدوم ثابت فكل منتفى ثابت هذا خلاف قيل وفيه نظر فان المعدوم اذا كان أعم من المنتفى يكون بعض
افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور ليكون كبيرا جزئية جعلة
وأوجب عنه بأنه اذا لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن أثرا لان المعدوم الممكن أخص مطلقا من
المعدوم المطلق الا اعم لصدق المعدوم على جميع أفراد المعدوم الممكن وعلى جميع أفراد المنتفى ضرورة
صدق العام المطلق على جميع أفراد الخاص واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا
ولفان قال يقول المعدوم اذا كان أعم من المنتفى لا يقتضي أن يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت
وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنتفى فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نقيضا محضا فبين فرق
بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنتفى أوجب باننا لا نسلم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نقيضا
محضا بل يكون أعم من المنتفى المحض ويكون الفرق بينهما وبين المنتفى يجوز صدق المعدوم على المعدوم
الممكن وعدم جواز صدق المنتفى على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن
نازع في هذا فهو كابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبدية ان المعدوم لا يثبت له في الخارج فالاجتماع
على ان المعدوم ليس بشئ في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدول
وهو ان القائمين بان المعدوم شئ قد أثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان
المعدوم الممكن ثابت في الخارج متنافاة وذلك لانه على تقدير أن يكون المعدوم الممكن شيئا في الخارج اتنى
القدرة لانه لو ثبتت فتأثيرها مافي الذات أو في الوجود أو في اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلاثة
باطلة اما الاول فلان الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال

والحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له تقرر في الخارج
لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيزم التسلسل وهو محال
واذا لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة
لا يكون الاتصاف من الامور الموجودة في الخارج والا يلزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج وهو
محال واذا لم يكن الاتصاف موجودا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير ثبت انه على تقدير ان يكون
المععدم الممكن شيئا في الخارج انتفى القدرة فتكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة وبين اثبات ان المععدم
الممكن شيء في الخارج فيكون أمرهم دائرا بين نفي القدرة ونفي ان المععدم الممكن شيء **قال** (احتجبت
المعتزلة بان المععدم محتمل لكونه معلوما ومقدورا ومرادا بعضه دون بعض وكل متميز ثابت فالمععدم ثابت
وبان الامتناع نفي لانه صفة الممتنع المنفي فالامكان ثابت فالمععدم الموصوف به ثابت وأجيب بان الاول
منفوض بالممتنعات والخياليات والمركبات ونفس الوجود وعن الثاني بان الامكان والامتناع من
الامور العقلية على ما سبقته **أقول** احتجبت المعتزلة على ان المععدم ثابت وجهين أحدهما ان
المععدم محتمل بكل متميز ثابت فالمععدم ثابت اما ان المععدم محتمل لثلاثة أوجه الاول ان المععدم معلوم
فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو معدوم وكل معلوم متميز فان كل أحد يميز بين الحركة التي يقدر
عليها وبين الحركة التي لا يدور عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني ان
المععدم مقدور لنا فان الحركة بمنتهى وسرعة مقدورة لنا وهي معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال
الحركة بمنتهى وسرعة مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وهذا الاختصاص حاصل لنا قبل
دخول هذه الاشياء في الوجود فلو لا تغير هذه المعدومات بعضها عن البعض قبل الوجود لاحتجال ان يقال
انه يصح منافعه كذا ولا يصح منافعه كذا الثالث ان المععدم هو اذ فان الواحد منا قدر يدعي كلفاء
اصدق وقد بكره شيئا آخر كلفاء العدو وان كان المراد والمكروه بعدم معدومين ولو لا امتياز المراد
عن المكروه قبل الوجود لاحتجال ان يكون أحدهما مراد او الآخر مكروه فثبت ان المععدم الممكن
متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة للتمييز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف
الوجه الثاني ان الامتناع نفي لانه وصف الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان المنع الموصوف به
ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس ثابتا فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن
الامتناع ثابتا لم يكن الامكان ثابتا لان أحد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتا واذا كان
الامكان ثابتا لم يكن المععدم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المععدم الممكن ثابت وأجيب عن
الاول بالنقض الاجمالي تقرر له لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخياليات
كبيرة من زئبق وجبل من باقوت والمركبات التي تتألف عن اجتماع الاجزاء وتغاسبها على وجه
مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذلك يلزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك
عندهم وانما قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج فلهذه الامور ثابتة في
الخارج والبراب ايضا عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل وهو ان اريد بالتغير التغير في
الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا
لزم ان تكون الخياليات والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز
في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المععدم معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضي تغيره في
الخارج وأجيب عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لامن الامور
خارجية فلا يلزم من كون أحدهما نفي كون الآخر ثابتا في الخارج كما سبقته **قال** (الخامس
في الحال اتفق الجمهور على نفيه وقال به القاضي أبو بكر مناو أبو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين أولا
واحتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك ليس بوجوده الاتساوي غيره في الوجود فيبدو وجوده

و يلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا ينصف بمناقبه وبان السواد يشارك البياض في اللونية وبخالفه في
السوادية فان وجد احدهما قائما بالآخر والا استغنى كل منهما عن الآخر فلا يشتمل منهما
حقيقة واحدة واذا كان كذلك لم قيام العرض بالعرض وهو محال لما سدد كروا نعدما أو أحدهما
لم يتركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود
ووجوده ذاته وتعيظه عن سائر الموجودات بقيد سلبي فلا يتسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية
موجودتان ثمتان بالجسم الان قيام احدهما موقوف على قيام الاخرى أو احدهما قائمة بالجسم
والاخرى قائمة بهما والامتناع ممنوع أو الشر كيب في العقل لا في الخارج وفيه نظر أقول المبحث
الخامس في الحال المنفرغ من بيان ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال اتفق
الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معنا وهو صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بوجود وقال
ثبوت الحال القاضي أبو بكر متاويها ثم واتبعه من المعتزلة وامام الحرمين أولا فاهمهم أثبتوا
الواسطة بين الموجود والمعدوم وسوها بالحال لئلا يندم العقل كما كنه بان كل ما يشير لعقل اليه فاما
أن يكون له تحقق بوجه ما ولا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم والواسطة بين القسمين
الاهم الان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا في هذا قد ثبت الواسطة وبصير البصير لفظيا واضح
المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شأن بالماهيات متعلقة
ومابه الاشتراك أعني الوجود غير مابه لامتياز فوجود الاشياء بخالف لماهياتها والوجود ليس بوجود لانه
لو كان موجود المكان مساويا لغيره في الوجود لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شأن ان
الوجود بخلاف للماهية بوجه ما ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين
الماهيات الموجودة مغاير لمخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون الوجود وجودا آخر ويريد
وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان العدم منافي للوجود والشي لا ينصف بمناقبه
فيكون الوجود لا موجود ولا معدوم وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود وليس
بوجود ولا معدوم فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية وليس الاشتراك في الاسم
بل في المعنى وبخالفه في فصله المختص وهو الذي عبر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس
والسوادية التي هي الفصل المختص به يجب أن يكون أحدهما قائما بالآخر لانه لو لم يقيم أحدهما
بالآخر لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الآخر لم يمنع ان يشتم
منهما حقيقة واحدة واذا كان أحدهما قائما بالآخر لم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل
أو عدم أحدهما لم يتركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود
موجود قوله لو كان الوجود موجودا مساويا لغيره من الماهيات في الوجود وكان بخالفها في
خصوصياتها فيكون الوجود وجودا آخر ويريد وجوده على ماهيته قلنا غير الوجود عن سائر الموجودات
بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل ولقائل
ان يقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج فان الموجود شيء له الوجود وذلك الشيء اما نفس الوجود أو
غيره وكلاهما محال اما الاول فلا امتناع ثبوت الشيء لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء نسبة تقتضي تغاير
المتنسبين واما الثاني فلا امتناع أن يكون الوجود غيره بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة
وهي قولنا اما ان يكون الوجود موجودا أو معدوما لا امتناع انقسام الشيء الى الموسوف به وبمناقبه
اذ لا يصح ان يقال السواد اما سودا أو أبيض أو الضرب اما مضروب أو ليس بمضروب ولئن سلم ان
الوجود يقبل هذه القسمة ففرض ان الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا
يكون حالا والجواب عن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احدهما
بالجسم موقوف على قيام الاخرى به لا نسلم انه لو لم يقيم احدهما بالآخر لاستغنى كل منهما عن الاخرى

فانه اذا لم يقيم احدهما بالآخرى وكان قيام احدهما بالجميع وقفا على قيام الاخرى به يكون احدهما محتاجة الى الاخرى فلا يستغنى كل منهما عن الاخرى أو واحداهما قائمة بالجميع والاخرى قائمة بالثاني قامت بالجميع قوله يلزم قيام العوض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع أو نقول التركيب بين المادية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في العقل لا في الخارج فلا يكونان قائمتين بالوجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود في الخارج وجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظره فانه لو كان التركيب في العقل يلزم أن يكون في الخارج أيضا لان المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج والا يلزم أن يكون صورتان عقليتان مطابقتين لا مرسية في الخارج ونقائل ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج إذا كان الجنس والفصل مأخوذين من أجزاء خارجية كالحيوان والناطق وأما الذي يمكن الجنس والفصل مأخوذين من أجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله فان ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع من أن تكون صورتان عقليتان مطابقتين لا مرسية في الخارج لبقا لمطابقته لاحدهما تنافي مطابقته لآخرى لا نأقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقا له اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا

قال الفصل الثالث في الماهية وفيه مباحث الاول ان لكل شئ حقيقة هو بها وهو هي مغايرة لما عداها فالانسانية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة وان لم تختلف عن احدهما وتسمى الماهية بلا شرط شئ فان أخذت مع الشخصات والواحد تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهي موجودة في الخارج وكذا الاول لكونه جزءا منه وان أخذت بشرط انراعتها يسمى مجردا والماهية بشرط لا شئ وذلك المجردا ما يكون في العقل وان كان كونه فيه من الواضح لان المراد بتجزئته عن الواحد الخارجية المجردة والمخلوطة يتباينان تبان اخص من تحت اعم وهو الناطق وهو ظاهر ضعف ما زعم اقلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجا لانه الجزء المشترك بين المخلوقات الخارجية أقول لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في نفس الماهية الثاني في أقسامها الثالث في التعيين المبث الاول في نفس الماهية وبيان مغايرتها لما عداها من الواضح وغيرها الماهية مشتقة مما هو وهي ما يوجب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فابيه يجب عن هذا السؤال هو الحيوان والناطق والحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة بطلقان فالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تطلق المعقولات الاول من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان والحيوان عرض لماهية و ليس في الاعيان شئ هو ماهية بل في الاعيان انسان أو فرس أو غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شئ فرض جزئيا كان أو كلياً نوعاً أو جنساً أو غيره حقيقة وذلك الشئ تلك الحقيقة ذلك الشئ وهي مغايرة لما عداها من العوارض الملاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض أو مفارقة مثلا للانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبار لازمة كانت أو مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة ولكل واحد من اجزئها والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبار العقلية فان الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص أي لا يدخل شئ منها في مفهومه وان لم يدخل عنها ولو دخل أحد هذه الاعتبار في مفهومه لماسدق الانسان على ما يتابعه مثلا لو دخلت الوحدة في مفهومه لماسدق الانسان على الانسان الكبير والماهية شئ زعم واحد من هذه الاعتبار شئ آخر ولا يصدق أحد هذه الاعتبار عليها الا بعم رائد وأما كونها ماهية قبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشئ آخر

يضم اليه والانسان واحدا لذاته بل يضم صفته الوحدة اليه فان الانسان من حيث هو ومن غير
 الثقات الى أن يقارنه شيء أولا بل يثقت الى مفهومه من حيث هو وهو يسمى المطلق والمأهبة بالاشراط
 وإن أخذ الانسان مع الشخصات والواحق يسمى مخلوطا والمأهبة بشرط شيء وهو الموجد في الخارج
 وكذا الاول أي المطلق موجد في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجد في الخارج وجزء السوي موجد في
 الخارج موجد في الخارج وإن أخذ الانسان بشرط العراء عن الشخصات والواحق يسمى المجرد
 والمأهبة بشرط لا شيء وذلك غير موجد في الخارج لان الوجود الخارجى أيضا من العوارض وقد فرض
 مجردا عنه بل انما يكون في العقل وإن كان كونه في العقل من القواحق الآن المراد تجريده عن الواحق
 الخارجية المجردة والمخلوط متباينان : بين أحصين مندرجين تحت اعم وهو المطلق وبما ذكر من ان
 المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مبين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم أفلاطون من ان لكل
 نوع شخصا مجردا خارجيا قابلا مستقرا أزلا وأبدا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية فيكون
 موجودا في الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه ويكون
 مجردا عن الشخصات لانه قد مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات يتبع أن يكون
 مخلوطا لان المخلوط مكتشف بالشخصات الماتعة من الاشتراك وانه لا يفسد بفساد المخلوطات وانما
 ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من الشخصات والواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مبين
 للمخلوط فلا يكون جزاءه **ق** قال (الثاني في أسماها المأهبة اما أن تكون بسيطة أو مركبة خارجية
 أي ملتزمة من أجزاء متبينة في الخارج كالانسان المركب من البدن والروح والمثلث المركب من
 الخطوط أو عقلية لا يتميز جزاءه في الخارج كالمقارقات ان جعلنا الجوهر جنسا لها والواد المركب من
 اللونية والسودادية فالأجزاء اما أن تكون متداخلة كالاجناس والفصول أو متباينة متشابهة كوحدة
 العشرة أو متخالفة عقلية كالمولى والصورة أو خارجية محسوسة كاجزاء البدن وأيضا فاما أن تكون
 وجودية بأمر حقيقي كسبقي أو اضافية كاجزاء الأقرب أو متميزة منها كسبقي والمثلث واما أن
 يكون بعضها وجوديا وبعضها عدديا كاجزاء الاول **ق** أقول المبحث الثاني في أقسام المأهبة المأهبة اما
 أن تكون بسيطة وهي المالا لجزء وانما أن تكون مركبة وهي مالا لجزء ثم المركبة اما خارجية أي ملتزمة
 من أجزاء متميزة في الخارج بأن يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل غير وجود الآخر
 كالانسان المركب من البدن والروح اذا أردنا بالروح الصورة الحادثة في مادة البدن الحافظة له والمادة
 والصورة الجسم وكالمثلث المركب من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة به والاولان مثلا للجوهر
 المركب الخارجى والاخر مثال للعرض المركب في الخارج واما عقلية لا يتميز جزاءه في الخارج أي
 لا يكون لكل منها وجود مستقل بل جعل كل منها جعل الآخر في الخارج وجعل المركب بعينه في
 الخارج جعل الاجزاء وانما تكون الاجزاء متميزة في العقل كالمقارقات ان جعلنا الجوهر جنسا لها فبحسب
 حيث نأخذ فصل يقوم به لا يتميز جنسه وفصله في الخارج لان جعلها وجعل النوع واحد والسوداد
 المركب من اللونية وفصله المختص به الذي عبر المصنف عنه بالسودادية فان جنس السودا لا يتميز عن فصله
 في الخارج لانه لا يتميز وجود جنسه عن وجود فصله في الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون
 احاسنا بالسوداد احاسا محسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان أحدهما محسوسا والآخر محسوس هو
 السودا فيلزم ان يكون أحدهما ذاتيا لطبيعة الآخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند
 اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السودا محسوسا وان حدثت هيئة محسوسة فذلك الهيئة
 معلولة لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما وثالث الهيئة هي السودا المحسوس
 فلا يكون التركيب في السودا المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر لاننا لم نعلم ان ان حدثت هيئة محسوسة
 يلزم أن تكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم تكن الهيئة المحسوسة هي مجموع الجنس والفصل وهو مجموع

فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا تكون عارضة
لهما بل متقوسمه بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها او قائلها والحق ان الجنس والفصل
لا يتميزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما مجموعا لآخر
الاخر بالمواطاة ولا يكونان مجموعين على النوع بالمواطاة اذ يتعنى ان يكون الشيء بعينه هو ما يكون
مغايرة في الوجود وهذا ضروري فان احدهما الموجودين المتغايرين لا يكون هو الا آخر فان قيل تغاير
الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لسكان التغاير في الوجود الذهني ايضا مقتضيا لامتناع
الحمل بالمواطاة فان احدهما الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون
الجنس مقبزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا يجب بان التمايز في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل
الجنس المقسبب الوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن
الوجود الذهني والخارجي فان قيل يعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس الممحول في الخارج هو
الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجي يجب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي
اغما هو في العقل فلا جزاء اما ان تكون متباينة او متداخلة وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها
اعم من البعض او لا يكون والاول سمي متداخلة كالا حناس والفصول والثاني متباينة متشابهة
كوحدة العشرة او مخالفة كعقولة كالهولي والصورة للجسم او محسوسة كاهضاء البدن والبلقة
المركبة من السواد والبياض وايضا الاجزاء اما ان تكون وجودية باسرها او بعضها وجودية وبعضها
عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا يتخلوا ما ان تكون كلها حقيقية او اضافية او مختزجة فان يكون
بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكسابق كالهولي والصورة وحدات العشرة
وان كان كلها اضافية كاجزاء الاقرب والا بعد فانها مركبان من اضافية عارضة لاضافة اخرى وان كانت
مختزجة منها فكسبر المثلث فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى المثلث وان كان بعضها
وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه مبدأ للغير وعدمي وهو انه
لا مبدأ له قال (فروع الاول قبل البساط غير مجعولة اذ المحج الى السبب والامكان وهو اضافة
فلا يعرض لها فانما اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها) اقول رب المصنف على مجتأ اقسام
الماهية فروعها ثلاثة الاول للبساط الثاني للمركب من الاجزاء المقبزة الثالث للمركب من الاجزاء
المتداخلة الاول قبل البساط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فتكون ممكنة اذ
المحج الى السبب هو الامكان لكن البساط لا يكون ممكنة لان الامكان اضافة فلا يعرض للبساط لان
الاضافة تقتضي الاتينية ولا اتينية في البساط اجاب المصنف بان لا نسلم ان البساط لا يكون ممكنة
قوله لان الامكان اضافة قلنا سلم قوله فلا يعرض للبساط قلنا ممنوع قوله لان اضافة تقتضي الاتينية
قلنا سلم قوله ولا اتينية في البساط قلنا ان اراد ان البساط لا اتينية فيها بحسب مقوماتها فسلم لكن
عروض الامكان لا يقتضي الاتينية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبساط بالنسبة
الى وجودها فهو مقتضى الاتينية باعتبار الماهية والوجود والبساط لها الاتينية بهذا الاعتبار ولا يلزم
من الاتينية بهذا الاعتبار التركيب في ذات البساط وان اراد ان البساط لا اتينية فيها اصلا فهو ممنوع
فان البساط لها الاتينية باعتبار الماهية والوجود قال (الثاني المركب ان قام بنفسه مستقل احد
اجزائه وقام الباقي به وان قام بغيره قام به جميع اجزائه وبعضه به والاخر بالقائمة به) اقول الفرع
الثاني المركب ان قام بنفسه أي لا يفتقر في تقويمه الى محل يقوم به مستقل احد اجزائه أي يكون قائما
بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهولي
والصورة فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهولي فانها
لا تكون في محل وقام الصورة بالهولي لان الصورة حالة في الهولي وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير

جميع أجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض أو قام بعض أجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به
 وأجزاء الآخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فانها مركبة
 من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم كالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم **قَالَ**
الْثَّالِثُ قبل يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما أن يكون الجنس علة له فيلزمه وجود
 الفصل فكما وجد الجنس أو لا يكون فيستغنى كل منهما عن الآخر فينتزع التركيب منهما قلنا إن
 أردت بما علة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وإن أردت بما هو جبه
 فلا يلزم من عدم علية أحدهما الآخر الاستغناء به مطلقا لحوا أن يكون الفصل أمر احيائي الجنس
 أقول الفرع الثالث قبل يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس
 فلا يتخلوا ما أن يكون الجنس علة للفصل أو لا يكون فإن كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس
 وهو منتهى ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وإن لم يكن الجنس علة للفصل يلزم أن يستغنى كل من
 الجنس والفصل عن الآخر فينتزع أن يتركب منهما حقيقة واحدة **قَالَ** المصنف إن أردت بالعلة
 ما يتوقف عليه الشيء في الجملة أعظم من أن تكون تامة أو ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام
 الجنس للفصل إذا يلزم من وجود العلة الناقصة وجود المعلول وإن أردت بما هو جبه المعلول أي العلة
 التامة فلا يلزم من عدم علية أحدهما الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر لحوا أن لا يكون
 أحدهما علة تامة للآخر ويكون علة ناقصة له بأن يكون الفصل أمر احيائي الجنس والجنس علة ناقصة
 له والحق أن الفصل علة لوجود الجنس على معنى أن طبيعة الجنس في العقل أمر مهيمن لا يتصل بنفسه قابل
 لأن يكون أشياء كثيرة كل واحد هو محتاج إلى أن يتصفى اليه الذهن بمعنى زائد انفصل ويتعين به
 ويكون هو أحد هذه الأشياء فهذا الزائد هو الفصل وعينه بهذا المعنى لا يمكن منعه أو توهم كون الفصل
 علة لطبيعة الجنس في الخارج خطأ لأن الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس واللازم
 تقدمه بالوجود عليه فينتزع أن يكون هو بعينه الفصل **قَالَ** **الْثَّالِثُ** في التعيين الماهية من حيث
 هي لا تأبي الشركة والتشخص بأياها فاذن فيه زائد وهو التشخص وبدل على وجوده أمران الاول انه
 جزء من الشخص الموجود فيكون موجودا في الثاني أو كان التعيين عدميا فكان عدما للتعين آخر فيكون
 أحدهما ثوبا وهو مماثل للآخر فيكونان ثوبا وبين ولقاء ان يتبع التماثل أو ذو تماثل لم يتصل الشخص
 من انضمام التعيين إلى الماهية لأن ضمن الكلي إلى الكلي لا يقيد الجزئية **أَقُولُ** المبحث الثالث في
 التعيين الماهية من حيث هي لا تأبي الشركة أي تصور والاعتناع الشركة فيها والشخص منها بأبي
 الشركة أي نفس تصوره مع الشركة فيه فإذا لا بد في الشخص من زائد وهو الشخص أي التعيين
 فالتشخص وهو ما به منع تصور الشخص من وقوع الشركة فيه زائد على الماهية **قَالَ** المصنف وبدل
 على وجود الشخص في الخارج أمران الاول أن الشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء
 الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لانه أن أريد بالشخص معروض الشخص فلا نسلم أن
 الشخص جزء له بل الشخص معروض ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه وإن
 أريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والشخص فلا نسلم أن الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج
 فإن الشخص بهذا المعنى من الأمور الاعتبارية الثاني لو كان التعيين أي الشخص عدميا فكان عدما
 لتعيين آخر وعدم الماهية أو عدم التعيين وذلك لأن التعيين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضادا
 والعدم المضاد مخصص في السالبة والثالث باطل واللازم من وجوده في التعيين ولم يتحقق غير يلزم من
 وجوده في التعيين لأن كل شيء يفرض وجوده يستلزم التعيين والمستلزم للشيء ينتزع أن يكون وجوده
 مستلزما لارتفاعه والثاني وهو أن يكون التعيين عدما لا تعين يقتضي أن يكون التعيين وجوديا لأن
 الال تعين عدمي وعدم العدمي وجودي والاول وهو أن يكون التعيين عدما للتعين آخر يقتضي أن يكون أحد

التعيين وجوديا والتعيين الآخر مماثل له اذا التعيين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات تختلف
 بالخواص وحيات دون الفصول فيكونان ثبوتيين قال المصنفون لقائل أن عيب التماثل اذ لو تماثلت التعينات
 لم يتعين الشخص من انضمام التعيين الى الماهية لانه حينئذ يكون التعيين كلياً والماهية كلية وزعم الكلبي
 الى الكلبي لا بقيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثلاً الانسان الطويل الملبس الفاخر المتوطن
 في البلدة القلاية المتكلم يوم كذا بل اشتراك التعينات في التعيين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم
 تماثل التعينات وأيضاً لا نسلم أن التعيين اذا كان عدمياً يكون عدماً شئ آخر بل يكون معدوماً والمعدوم
 لا يكون عدماً شئ وأيضاً لا نسلم أن الالاشخص عدمي فان الشئ المعبر عنه بالعدل لا يلزم أن يكون
 عدمياً واعتبر الامم معدوم وعلى تقدير أن يكون الالاشخص عدمياً لا يستلزم أن يكون الشخص وجودياً
 لان الالامتناع عدمي والامتناع أيضاً كذلك **ق** قال **و** انكره المتكلمون لوجوه الاول أنه لو زاد
 اشارة أفراد فيه وتغيرت تعيين آخر وزم التسلسل وأجيب بأنه مقول على أفراد قولاً عرضياً
 كالماهية فانها مخالفة بالذات فلا حاجة لها الى تعيينات آخر الثاني اختصاص هذا التعيين بهذه الحصة
 يستدعي تميزها بغير الدور وفوق اختصاص الفصول بمخصص الاجناس وأجيب بأنه يقتضي تميزها
 معه لا قبله الثالث انضمام الشخص الى الماهية يستدعي وجودها لالامتناع انضمام الموجود الى
 المعدوم فوجودها ما أم أن يقتضي تعييناً آخر ويلزم التسلسل أولاً وهو المطلوب وأجيب بان الوجود معه
 لا قبله **أ** قول انكر المتكلمون كون التعيين وجودياً اذ اعلى ماهية التعيين لوجوه ثلاثة الاول لو زاد
 التعيين على ماهية المتعين لتشاركت افراد التعيين في التعيين لانه اذا كان وجودياً اذ اعلى ماهية المتعين
 يكون للتعين ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات وتمايزت التعينات التي هي افراد التعيين بتعين آخر
 لان تمايز الافراد انتشاراً في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعيين آخر والكلام
 في تعيين التعيين كالكلام في التعيين ولزم التسلسل وأجيب بان تعيين كل متعين له ماهية مخالفة لماهية تعيين
 متعين آخر فوعدها بمخصص في شخص التعيين والتعيين المقول على التعينات مقول علمياً قولاً عرضياً كالماهية
 المقولة على الماهيات التي هي الجوهر وأنواعه والعرض وأجناسه كالكم والكيف والاشافة فان
 الماهية مقولة على الماهيات قولاً عرضياً واذا كانت التعينات متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها
 عن بعض بالذات فلا حاجة الى تعيينات آخر يمتاز بها بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعيين آخر فلا
 يلزم التسلسل الثاني لو زاد التعيين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعيين أي تعيين الشخص
 بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص
 التعينات والالكان اختصاص هذا التعيين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصاً بالاختصاص
 لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعيين بما قبله فلو فرض اختصاص هذا التعيين بهذه الحصة
 على تميزها وتغيرها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور وفوق هذا الدليل اختصاص الفصول بمخصص
 الاجناس فانه بعينه جارية فلو وضع هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصول بمخصص الاجناس
 لانه حينئذ يستدعي اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميزاً بالاختصاص عن سائر الحصص وتغير
 تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور فبمتنع
 اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحاً
 وهذا نقض اجابى لهذا الدليل وأجيب عن هذا الدليل أيضاً على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا
 التعيين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث
 لو كان التعيين وجودياً اذ اعلى ماهية المتعين فانضمام الشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية
 لالامتناع انضمام الموجود الذي هو التعيين الى الماهية التي هي المعدومة فوجود الماهية اما أن يقتضي
 تعييناً آخر فيقبل الكلام اليه ويلزم التسلسل أولاً يقتضي وجود الماهية تعييناً آخر فيقبل وجود الماهية

بدون تعين زائد عليها وهو المطلوب وأجيب بان وجود الماهية مع انضمام التعين اليها فلا يلزم التسلسل
ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم أحد الأمرين التسلسل أو وجود الماهية بدون التعين لو كان
انضمام التعين إلى الماهية بعد وجود الماهية واما إذا كان معه فلا **قال** (فرع قال الحكماء الماهية ان
اقتضت الشخص لذاتها المحصور فوعها في شخصها الامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والا فجل
شخصها بشخص موادها واعراض تكثف بها فباعداد الشخصات بتعدد ما قبل عليه شخص المواد
وعوارضها ان تعلل بمقتضاها لم تعددوا التسلسل المواد الحق خالف ذلك الى ارادة الفاعل المختار
أقول هذا فرع على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ عن بيان ماهية الشخص وانه وجودي
أو ادان بشي الى ماهية الشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت الشخص لذاتها المحصور فوعها في شخصها لانه
لما اقتضت الماهية الشخص كان يتمتع ان يتحقق بشخص آخر والا لم يكن يتحقق الماهول عن علمه ولان
الماهية اذا اقتضت لذاتها الشخص يكون الشخص من لوازم الماهية فلا يلزم بتخصر فوعها في شخص كان
لها شخص آخر وبشخصه من لوازمها والشخصان مختلفان فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة
وهو متعاضد بالضرورة لانه يستلزم اتفاقا للزوم حال كونه متحققا وقوله والاولى وان لم تقتض الماهية لذاتها
الشخص فيعمل الشخص الماهية بشخص موادها واعراض تكثف بها وذلك لانه اذا لم تقتض الماهية
الشخص لذاتها فلا بد لشخصها من علة وذلك العلة لا يجوز أن تكون ميبنة لان الميان نسبتة الى الكل
على السواء فتخصصه بالعرض ترجح بلا مرجح وغير الميان اما حال في الشخص أو محصل له
والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون الحال علة لشخصه فتعين الثاني فيعمل شخصها
بشخص موادها واعراض تكثف بها انى الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وحينئذ يجوز
تعدد أشخاص الماهية بتعدد المواد فان قيل يجوز أن يكون السبب حالا في عمل الشخص لا حالا في
الشخص ولا محله أجيب بان الحال في محل الشخص يحتاج الى المحل فيستند الشخص الى المحل لاستناد
سببه اليه ولهذا قالوا فيعمل شخصها بشخص موادها واعراض تكثف بها لانه حينئذ علة الشخص
الحال والمحل جميعا قيل عليه شخص المواد وعوارضها ان تعلل بمقتضاها لم تعدد المواد وعوارضها فلم
تعدد أشخاص الماهية التي يعمل شخصها بموادها واعراضها المكثفة بها الاى وان لم يعمل شخص
المواد وعوارضها بمقتضاها لم يعمل شخص المواد وعوارضها بموادها وأخرى بنقل الكلام اليها ويلزم التسلسل
أجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكرار له يحتاج في تكرره الى شيء يقبل التكرار لانه وهو المادة واما
الشيء الذي يقبل التكرار لانه أعنى المادة فهو ولا يحتاج في ان يتكرر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى
فاعل بكماله فقط والحق حالة شخص أشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضى
اختصاص كل مادة بشخص مناسب لها **قال** (الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم
والحدوث وفيه مباحث الاول في انها أمور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان
فلاهمالوجوب والامكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب والامكان بالامكان والا لم يكن الواجب
وجوب الممكن وهو محال فيلزم التسلسل ولان اقتضاء الوجود لا يقتضاه المحوج الى اليجاد السابق
على وجود الممكن مقدم بالذات على وجود الواجب الممكن فلو وجد الزم تقدم الصفة على الموصوف
قيل يناقضان الامتناع العددي فيكونان وجوديين فلنا نقض ما يكون عدمه ما لوجوده خارجي يكون
موجودا لا نقض الاعتبار العقلية واما القدم والحدوث فلامالوجود والقدم والقدم والحدوث
الحدوث ولزم التسلسل) أقول لما فرغ من الفصل الثالث مرع في الفصل الرابع في الوجوب والامكان
والقدم والحدوث رد كرفه خمسة مباحث الاول في انها أمور عقلية الثاني في أحكام الوجوب لذاته
الثالث في أحكام الامكان الرابع في القدم الخامس في الحدوث المبحث الاول في ان الوجوب والامكان
والقدم والحدوث أمور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلو جهن الاول ان الوجوب

والامكان لو وجد المكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فله
والاى وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة
الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود الى
الموجود الى الوجوب والامكان فاذا اتى أحدهما تحقق الآخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب الممكن اما انه امكن الواجب فلان
الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان
ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جازان لا يحتاج الى غيره
فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب ايجاب بان
الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بنفس الصفة ممكنا لانه من حيث هو
موصوف بتلك الصفة فيقدر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحشية ممكنا والواجب من حيث
هو واجب مقتضى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلان الوجوب ممكنا كان
الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير محال
لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحشية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه
منصف بصفة لا يقتضى امكان ذات الشيء قيل لو كان من هذه الحشية ممكنا لكان من هذه الحشية
جائزا لزال فيه وزان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه
اجيب باننا سلمنا انه اذا كان من هذه الحشية ممكنا لكان من هذه الحشية جائزا لزال وانما يلزم ذلك
لو لم يكن علة الوجود هي الذات التي يمنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي يمنع زواله
فيمنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علة التي هي الذات والحق ان يقال لو كان
علة الوجود هي الذات لم تقدم عليها على الوجوب بالوجوب والوجود فلزم أن يكون للوجوب وجوب
آخر فلزم التسلسل أو تقدم الوجود على نفسه وكلاهما محال وان كان علة الوجود غير الذات
يلزم جواز انفصال الوجود عن الذات فيلزم الامكان واما ان نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب
يقضى أن يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف
واجبا فثبت أن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينقل
الكلام الى وجوب الوجود الى الامكان بالامكان ويلزم التسلسل والاول أن يقال لو كان الوجود
موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقرة الى الغير
ممكن واذا كان الوجود ممكنا فله سبب وجبه اما غير الذات فيجوز انفصال الوجود عن الذات فيلزم امكان
الذات واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجود فيلزم أن يكون للوجوب وجوب
آخر ويلزم التسلسل أو تقدم الوجود على نفسه وكلاهما محال الثاني ان الوجوب اقتضاء الوجود
للذات أى استحقاقية الذات الوجود لانه والامكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات أى لا استحقاقية
الوجود لذاته المحوج الى اليجاد السابق على وجود الممكن وهما مقدمان بالذات على وجود الواجب
وعلى وجود الممكن لان اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجود مقدم على وجود الواجب لان
استحقاق الوجود لذاته مقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان مقدم على وجود الممكن
لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الذات الوجود محوج الى اليجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا
على اليجاد والمقدم على المقدم مقدم فلو وجد الوجود والامكان لم تقدم الصفة على الموصوف وهو
محال قبل الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذي هو عدم ضرورة صدق على المعدرات فيكون
الوجوب والامكان المناقضان للامتناع العدمي وجوديين ايجاب المصنف بان نقض ما يكون عدما

لوجود خارجي يكون موجودا لا نقض الاعتبار العقلية وقد عرفت أن الوجوب والامكان
والامتناع اعتبارات عقلية وأما ان القدم والحادث اعتباران عقليان فلان القدم والحادث لو جدا
لقدم القدم وحادث الحادث لانه لو لم يكن القدم قديما والحادث حادثا على تقدير وجودهما يلزم
حادث القدم وقدم الحادث فلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما محالان وإذا كان القدم قديما
والحادث حادثا ينقل الكلام الى قدم القدم وحادث الحادث فلزم التسلسل **قال** (الثاني في احكام
الوجوب لذاته الاول أنه ينافي الوجوب لغيره والالازم بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته الثاني أنه
ينافي المتركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب الثالث انه لو قدر كونه ثبوتيا لما زاد على الذات
والالاحتياج اليه وامكن وما قيل انه نسبة بنفسه وبين الوجود فينا خرفه ينافي الغرض المسد كور
الرابع انه لا يكون مشتركا بين اثنين وسند كونه فالواجب اذا انصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات
وحده والصفات واجبه به) أقول المبحث الثاني في احكام الوجوب لذاته وهي أربعة الاول ان
الوجوب بالذات ينافي الوجوب لغيره أي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان
واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غير الواجب لذاته لارتفاع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا
لذاته الحكم الثاني ان الواجب الذاتي ينافي المتركيب أي الواجب لذاته لا يكون متركيبا لان المركب
يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب لذاته يلزمه الغنى عن الغير
وبين اللازمين أي الغنى والاحتياج منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين المزمومين فالواجب
لذاته منافي للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته منافي للمركب في الخارج ولا يدل على انه
منافي له مركب في العقل فلم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته متركيبا في العقل لا يقال لا يجوز أن يكون
متركيبا في العقل لان المتركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزمه المتركيب في الخارج والالزام الجهل
لانا نقول لا نسلم ان المتركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب
الخارجي ولم يكن في الخارج وهو منوع فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالمتركيب الخارجي
واللكن كان جهلا لا يفتضي التركيب في العقل لانه ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج
فلا يحكم العمل بالمتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم أن يكون
صورته عقليتان مطابقتين لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة إحدى الصورتين للبسيط تمنع مطابقة
الأخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع
الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بأن واجب الوجود لا يشارك شيئا من
الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود ولو شارك الواجب غيره في
ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من
المهايات لم يحتاج في العقل أن ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن متركيبا في العقل لا يقال لا يجوز أن
يكون متركيبا من أمرين متساويين في العقل ويذكر المجموع مطابقة للامر الواحد البسيط في الخارج
لانا نقول ان العقل لا يحتاج في نقل ذاته الى هي الوجود الى أمرين بقومانه اذ لا اشتراك له مع الغير في
ذاته ولا جزئه في الخارج حتى يحتاج في نقله الى انتزاع صورتين من الجزأين فيستحيل تركبه في العقل
قطعا الحكم الثالث انه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات
يكون صفاته فيكون محتاجا الى الذات الذي هو غيره فيكون ممكافه بسبب وسببه ان كان غير الذات جاز
انفسكال الذات عن الوجوب فلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود
على الوجوب ويلزم التماسك او تقدم الشيء على نفسه وكلاهما محال وما قيل ان الوجوب نسبة بين
الذات وبين الوجود والنسبة بين الشئ وبين مقتضاه اليها مقتضا خرفه ما قيل به على الذات أي الغرض
المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا أي كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه ثبوتيا أي موجودا في

الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية الحكم الرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين
 أى لا يكون في الوجود واجبا للوجود لذاته ما وسأبني هذا في الالهيات قوله فالواجب اذا انصف بصفات
 جواب دخل ومقدر تقرير الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين بلزم ان لا ينصف
 الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو انصف بصفات زائدة على الذات لكان ثلاثة الصفات
 ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وهو محال تقرير الجواب ان الواجب اذا انصف بصفات فالوجوب
 الذاتي للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة لذاتها بل بالذات ويمتنع زوالها لامتناع زوال
 موجبها وهو الذات الواجبة بالذات **قال** الثالث في أحكام الامكان الاول انه محوج الى السبب لان
 الممكن لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده الامرح والعلم به بدسوس والفرق بينه وبين قولنا الواحد
 نصف الاثنين ونحوه لالاف قيل الحاجة ليست ثبوتية والالكانات ممكنة لانها صفة الممكن فيكون لها
 حاجة أخرى وتسلسل ولكانت مقدمة على موصوفها المنسوبة هي اليه لتقدمها على التأثير المتقدم
 على وجود الاثر وهو محال ولا المؤثرية لانه لو وجدت لا مكنت لاهما صفة المؤثرية بينه وبين الاثر
 فيستدعي مؤثره مؤثره أخرى ويسلسل وايضا التأثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم
 جمع بين النقيضين وايضا الواحتاج الوجود في امكانه الى مرجح لا يحتاج العدم ايضا لكنه نفي
 محض فلا يكون اثرا او اجيب عن الثالث الاول بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات
 محتاجا ومؤثرا كما ان يقول بان العدم ليس أمرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون معدوما والمراد من
 التأثر بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر وايضا العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء أو يحتاج الى شيء أمر بدسوس
 فلا يقبل التشكيك وعن الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال وان وصف به جازكونه
 اثرا ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود وصعوبة هذا الاشكال قيل علة
 الحاجة هو الحادث أو الامكان معه وليس كذلك لانه صفة الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن
 الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزأ منها ولا شرطاً لتأثيرها **أقول** البحث الثالث في أحكام
 الامكان لما فرغ من أحكام الوجوب شرع في أحكام الامكان وذكر فيه أربعة أوجه منها الحكم الاول
 ان الامكان هو محوج الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى
 ذاته على السواء امتنع وجوده الامرح فيحتاج الممكن في ترجع وجوده الى مرجح وجوده على عدمه
 والعلم به بدسوس لا يحتاج الى برهان فان على عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه محتاج الى
 مرجح قوله والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه لالاف اشارة الى جواب دخل ومقدر
 تقرير الدخل اننا لما عرضناه هذه القضية على العقل وجدنا التفاوت بينهما وبين قولنا الواحد نصف
 الاثنين ونحوه فان الاولى فيها اخفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان
 الاولى غير بدسوسية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف ان البدسوسيات قد يقع التفاوت بينها
 بالجلال والخفاء لالاف وعدمه فان الالاف ببعض البدسوسيات والاستثناس بدسوسية زيادة جلاء وعدمه
 قد يقع في خفاء والاولى ان يقال ان البدسوسيات قد يكون في التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات
 الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بدسوسيا فان التصديق البدسوسى قد
 يتوقف على تصورات ممكنة واعترض على ان الممكن في ترجع وجوده على عدمه محتاج الى المؤثر من
 أربعة أوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية واذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح
 اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة
 الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة أخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر
 وينقل الكلام الى الحاجة الحاجة ويسلسل الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على
 موصوفها الذي نسبت الحاجة اليه أى متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تأثير

المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن وهو محال وامان الحاجة اذا كانت عدمية لم
يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لان لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة أي تكون الحاجة ثابتة
لا يمكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن أحسن من
ثبوت الحاجة في نفسها وصدق الاخص يستلزم صدق الاعم ولان الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم تكن
محتاجة الى المؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر لان الصفة اذا لم تكن محتاجة الى مؤثر لم يكن
الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة فلا
يكون الممكن محتاجا الى المؤثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موجودا
بالمؤثر به والا فلا بل لان المؤثر به ليست ثبوتية لانه لو وجدت لا مكن لان المؤثر به صفة المؤثر
والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غير ما ولان المؤثر به نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة
مقتضية الى المناسبتين واذا كانت المؤثر به ممكنة تستدعي مؤثره مؤثر به أخرى وتقتضي الكلام اليها
ويلزم التسلسل الوجه الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فثابتا للمؤثر في الممكن اما حال وجود
الممكن فيكون محصيا للعالم وهو محال أو حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الوجه الرابع لو
احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح
لكن العدم نفي محض فلا يكون أثر المؤثر واجب عن الثلاث الاول وهي الوجوه الدالة على ان الحاجة
والمؤثر به ليستا ثبوتيتين انسان من ابدلان على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحد منها على ان المؤثر به
ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثر به أن لا يكون الذات محتاجا ومؤثر أي أن لا يكون ذات
الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثر فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا أن لا يكون الشيء موصوفا به كان
القول بان العدم ليس أمرا ثبوتيا لا يستلزم أن لا يكون الشيء معدوما والحق ان كلاما من الحاجة والمؤثر به
أمر اعتباري فان كلامنا قد يكون معقولا باعتبار انه بنظر فيه العقل ويعتبره ممكن أو موجود وقد
يكون آفة للعقل في نقله ولا ينظر العقل فيه بل ينظر به فيما هو آفة لتفعله يعرف بالحاجة حال الممكن
في انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن
متساوي الطرفين لاجل الامكان يقتضي ثبوت أمر في العقل هو الحاجة والمؤثر به بحال المؤثر عند تعقل
صدور الاثر عنه فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هي المؤثر به والحاصل ان الحاجة والمؤثر به
اذ انظر العقل لهما الى حالتي الممكن والمؤثر يكونان بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتأثيرا للمؤثر ولا
يوجدان بانهم ممكن أو غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار الحاجة حاجة أخرى والمؤثر به مؤثر به أخرى
واذا انظر العقل اليهما لابلان ينظر بهما في حال التغير بل ينظر بهما باعتبار ذاتيهما تكونان معقولتين
ممكنتين فيكون الحاجة حاجة أخرى والمؤثر به مؤثر به أخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل
بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه واجب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المواد بالثابتين
وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يصح التردد المذكور فانه مبنى على
ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقائل أن يقول ان أراد بالاستتباع إيجاد الاثر فالتدريج المذكور صحيح ولا
يسقط الاعتراض وان أراد به ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم أن يكون للمؤثر تأثير وان أراد غيره
فليبين حتى تصوره أولا ثم تتكامل عليه ثانيا والصواب أن يقال في الجواب ان أراد بحال وجود الاثر
زمان وجوده فقتضيان أن تأثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الجملة لئلا
ان لو كان تأثيره فيه بعد زمان وجوده وأما في حال وجوده فلا فانه لا يمنع تأثير المؤثر في الاثر زمان وجود
الاثر فان العلة مع معلولها تكون هذه الصفة أي تأثيرها فيه زمان وجود المعلول وان أراد بحال وجود
الاثر مقارنة لوجود الاثر لوجود المؤثر بالذات أي معيتها بالذات فهو ممنوع فان وجود المعلول يمنع أن
يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متأخر بالذات عن العلة فكيف يكون معها بالذات وقد أتينا شرحا

المعول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر اعماً يؤثر في الاثر لان من حيث هو موجود ولا معدوم وبعض
 المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم فان قيل فعلى
 هذا ثابت الواطئة بين الوجود والعدم وهو محال اوجب بان نقل ان للماهية زماناً غير زمان الوجود
 والعدم حتى يلزم الواطئة بل نقول الماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية
 المعدومة وان كانت لا تخلو عن أحدهما والمؤثر اعماً يؤثر في الماهية من حيث هي لافي الماهية من حيث
 هي موجودة أو معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة والمعدومة وان كانت لا تخلو
 عن أحدهما فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن أحدهما فتأثير المؤثر لا يخلو عن إحدى الحالتين
 فيلزم المهدور اوجب بان التأثير وان كان لا يخلو عن إحدى الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة
 لأحدى الحالتين لافي الماهية الموجودة أو المعدومة وأوجب أيضاً عن الاعتراضات الثلاث بنقض اجمالى
 وهوان العلم بان شيئاً ما يؤثر في شئ وان شيئاً ما يحتاج الى شئ يدعى لا يقبل التشكيك والمعتراض ان يقول
 لانسلم ان العلم بان شيئاً ما يؤثر في شئ وان شيئاً ما يحتاج الى شئ يدعى فانه لو كان يديه لكان مطابقاً
 للواقع ولا يلزم باطل فان نقيضه ثابت في الواقع لادل عليه الدليل القطعي ليقال لانسلم ان الدليل الذى
 ذكرتم قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ماذا كرتم مغالطة لا نناقول حينئذ يحتاج الى بيان
 غلطه حتى يثبت انه مغالطة غير مقيدة لثبوت النقيض وأوجب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع ان
 عدم الممكن ان لم يتصف بالرحان فلا اشكال لا ناقلان رحان أحد طرفي الممكن يستدعي من جهة اذالم
 يتحقق له رحان لم يستدع من جهة اخرى عدم الممكن بالرحان فلا نسلم انه يمنع أن يكون أثران فان
 عدم الممكن اذا انصف بالرحان جاز ان يكون أثر أو يكون المؤثر فيه عدم علة الوجود على ما سبق من
 التفسير وهوان المعنى بالتأثير استتباع المؤثر لاثراً فان كان المؤثر مؤثراً في الوجود يستتبع وجود المؤثر
 وجود الاثر وان كان مؤثراً في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر أى يكون المؤثر في عدم الممكن عدم
 علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحل قوله على ما سبق من
 التفسير على ما سبق في فصل الوجود من أن القبر لا يكون عدمه يحتاج الى عدم علة العررض غير
 مستقيم اما أولاً فلا يلزم كفى ذلك الموضوع نفسه بر التأثير وأما ثانياً فلا يلزم دفع الشك بمجرد قوله ان
 القبر لا يكون عدمه يحتاج الى عدم علة العررض لانه حينئذ يقال تأثير عدم علة وجوده في عدم الممكن
 ان كان حال عدم الممكن فيلزم تخصيص الحاصل أو حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فصحة ما الى أن
 يفسر التأثير بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق من التفسير هو أن المراد من التأثير ان وجود
 المؤثر يستتبع وجود الاثر لان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اوجب بان المراد من التأثير في جانب
 الوجود هو أن وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فعلم منه أن التأثير في جانب العدم هو أن عدم المؤثر
 يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره أنه اذا لم
 يتصف بالعدم بالامكان لم يحتج الى مرجح لانه اعماً يحتاج الوجود الى مرجح لا مكان لانه علة الحاجة الى المرجح
 الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فليحجج اليه وان انصف
 العدم بالامكان جاز أن يكون أثر المؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة الوجود على سبيل
 الاستتباع وقد هرفت ما يرد على الاستتباع فانه ان أراد استتباع عدم المؤثر عدم الممكن اهدام الاثر
 فالتردد المذكور صحيح وينوجه الاعتراض وان أراد به أن عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم أن يكون
 للمؤثر تأثير في الاثر وان أراد به غيره فليبين أولاً ثم تكلم عليه ثانياً والصواب ان يقال ان عدم الممكن
 المتساوى الطرفين ليس نفيًا محضاً وتساوى وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل ولكون عدم المؤثر
 متممًا عن عدم الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل واصحوبة هذا الاشكال وهو
 لزوم كون العدم محتاجاً الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين - علة حاجة

الممكن الحدوث وقال بعضهم انه حاجة الممكن بمجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة أخرى منهم الى
أن هذه الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة زائدة لوجود لان الحدوث
عبارة عن مسبوقية الى وجود بالعدم فيكون كيفية للوجود فيكون صفة للوجود متأخرة عن التأثير أي
الايجاد المتأخر عن الحاجة الى المؤثر المتأخرة عن الحاجة فيكون الحدوث متأخرا عن هذه الحاجة
عربا فلا يكون الحدوث هذه الحاجة ولا جزءا لهذه الحاجة ولا شرطاً لهذه الحاجة فيقبل الحدوث ليس صفة
للوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متأخرا عن الوجود بل يكون متقدما
على الوجود أجيب بانه لا يجوز أن يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والاثبت
الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم أن
الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز أن يكون
الحدوث هذه الحاجة ولا جزءا لها ولا شرطاً لها لان الحدوث بهذا المعنى متأخر عن تأثير المؤثر المتأخر عن
الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا لها ولا شرطاً لها لان المتأخر عن الشيء لا يكون شيئا منها وهو فرض بان
الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر
المتقدمة على الامكان عراباً أجيب بان الامكان صفة للماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار
وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عروض الامكان للماهية من حيث
هي يتوقف على اعتبار وجود وعدمه لا على اعتبار وجودها وعدمها فان قبل الامكان صفة للممكن
والصفة متأخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متأخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة
للهاجة المتقدمة عليها عراباً أجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرا عن
الماهية في الوجود الخارجي **ق** قال (الثاني لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته لانه حينئذ ان أمكن
طريان الطرف الآخر فاما ان بطرأ السبب فيقتصر الاولوية الى عدمه أو لا سبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا مرجح وهو محال وان لم يكن كان الاول واجباً) أقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان
يكون أحد طرفيه أي الوجود والعدم أولى به لذاته لانه لو تحقق أولوية أحد طرفيه لذاته فان أمكن حينئذ
طريان الطرف الآخر فاما ان بطرأ السبب أو لا سبب فان طرأ الطرف الآخر لسبب فيقتصر الاولوية
الطرف الذي فرض أنه أولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه على تقدير وجود سبب
طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر أولى به والا لم يكن السبب سبباً وإذا كان الطرف الآخر أولى
به لم يبق أولوية الطرف الاول فيتوقف أولوية الطرف الاول على عدم سبب طريان الطرف الآخر فلا
يكون الاولوية لذاته ضرورة توقفها على عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرأ الطرف الآخر
لا سبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو أشد استحالة وأخش عند العقل بالنسبة الى ترجيح أحد
المتساويين بلا مرجح وان لم يكن طريان الطرف الآخر كان الاولوية واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان
الى الوجوب **ق** قال (الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثر لم يوجد ذلك التعيين يسمى
الوجوب السابق وإذا وجد دخال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب اللاحق فالوجوبان عرضا
للممكن لامن ذاته) أقول الحكم الثالث للامكان الممكن ما لم يتعين صدوره أي ما لم يجب صدوره عن
مؤثر لم يوجد ذلك التعيين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن مؤثر لبقى على
امكانه اذا لوجه لا متناعه وإذا كان باقيا على الامكان لم يمنع الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى
مرجح فلا يسأل لانه محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه
وجب أولا فوجد فإذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد دخال وجوده لا يقبل
العدم ولا يقبل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه به صد الوجود فالوجوبان أي السابق
واللاحق عرضان للممكن لامن ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده **ق** قال

(الرابع الممكن يستعجب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب فان الامكان للممكن ضروري
 والبالا ان ينقلب الممكن واجبا أو محتججا ولا يحتاج في امكانه الى سبب قبل تأثير المؤثر اما في حاصل وهو
 محال أو متعبد فاعلم ان البقاء للممكن بالتأثير دوام الاثر بدوام مؤثره) أقول الحكم الرابع
 لا يمكن للممكن يستعجب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه فان حلة حاجته الممكن الى المؤثر هو الامكان
 والامكان حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا لان بقاء العلة يستلزم
 بقاء المفعول وانما قلنا الامكان حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان
 له ضرور بالجار انفسا كمال الامكان عن الممكن وجبته فيصير الممكن واجبا أو محتججا فيلزم القلب وأيضالو
 لم يكن الامكان للممكن ضرور بالاحتياج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته يمكن بل اما
 واجبا أو محتججا قبل لا يجوز أن يكون الممكن حالة البقاء محتجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر
 فلا يلزم ان يكون للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء أو لا يكون فان لم يكن للمؤثر تأثير في الممكن حالة
 البقاء لا يكون هناك أثر لا متنازع حصول الاثر بدون التأثير واذ لم يحصل فيه منه أثر كان مستغنيا عن
 المؤثر فلا يكون محتجا الى المؤثر وهذا خلف وان كان للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعي
 حصول الاثر فالأثر الحاصل منه اما أن يكون هو الوجود الذي كان حاصل قبل ذلك وهو محال لا متنازع
 تحصيل الحاصل واما أن يكون الاثر الحاصل أمر متعبد فاعلم ان الامر المتعبد لا ياتي في وقت فرض
 ان الحاجة للباقي هذا خلف أجاب المصنف بان المراد بتأثيره حالة البقاء دوام الامر مع دوام مؤثره ولا
 يلزم تحصيل الحاصل والاستغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التأثير بالاستتباع والحق أن يقال
 في الجواب ان المؤثر حال البقاء يشهد أثر ليس هو الوجود الذي كان حاصل قبل ذلك بل أمر متعبد وهو
 بقاء الوجود الذي كان حاصل قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم أن لا يكون تأثيره في الباقي حتى يلزم خلاف
 الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء أي الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في أمر جديد
 غير الوجود الاول عدم تأثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره في المطلق لا يقتضي عدم
 تأثيره في المقيد (قال) الرابع في القدم وهو يناق تأثير المختار لانه مسبوق بالقدم المقارن لعدم الاثر
 فان القصد الى ايجاد الوجود محال والحكماء انما أسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لا اعتقادهم
 انه موجب بالذات ثم المتكلمون انفقوا على نفسه مما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان أنكروا
 قدم الصفات لكنهم قالوا في المعنى لانهم أثبتوا أحوالا خمسة لا أول لها وهي الوجودية والحسية
 والعالمية والقادرية والاولوية وهي حالة أثبتوها في هاشم علة للاربع مميزة للذات) أقول المجيب
 الرابع في القدم والقدم يناق تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار
 والقصد الى ايجاد الشيء مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه حينئذ يكون تحصيل
 الحاصل وهو محال والشيء المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد عدم
 فتأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الاثر وقدم الاثر يناق حدوثه فقدم الاثر يناق تأثير الفاعل المختار
 لان منافي الارز منافي للملزوم وقوله والحكماء اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير بالدخل ان الحكماء مع
 اعتقادهم ان العالم قديم أسندوه الى الصانع فلا يكون القدم منافية لتأثير الفاعل تقرير الجواب ان
 الحكماء انما أسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لا اعتقادهم ان صانع العالم موجب لاختياره حتى لو
 اعتقدوا الصانع كونه فاعلا مختارا لما جازوا كونه موجبا للعالم القديم يظهر من هذا انهم انفقوا على
 جواز اسناد القديم الى الموجب القديم وامتناع اسناده الى الفاعل المختار والحكماء يطلعون اسم المختار
 على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به ثم المتكلمون انفقوا على نفي القدم مما
 سوى ذات الله تعالى وصفاته وقوله والمعتزلة وان أنكروا قدم الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير
 الدخيل انكم ادعيت اتفاق المتكلمين على نفي القدم مما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من

المتكاملين وهم المنكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم مما سوى ذات الله تعالى وصفاته تقرر والجواب ان المعتزلة وان أنكروا قدم الصفات لكنهم قالوا في المسمى لان المعتزلة أنشأوا أحوالاً خمسة لأولها وهي الموجودية والحسية والعلوية والقادرية والالوهية وهي أي الالوهية حالة خامسة أنشأها أبو هاشم على الأحوال الأربع محيزة للذات لان ذات الباري يشارك سائر الذوات في الذاتية ويمتاز بها بصفة الالوهية ولنا قول أن يقول أهل السنة لا يعرفون بآيات القدماء لان القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات وأما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب إليه أبو الحسن لا شعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة قول أبي هاشم وحده فإنه علل الموجودية والبطنية والعادية والقادرية بحالة خامسة هي الالوهية وللمتكاملين أدلة على نفي القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى **قال** الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم وقد يفسر بالحاجة ويسمى حدوثاً ذاتياً قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقديم مادة ومدة أما الاول فلان امكان الحدوث هو وجود قبليه فيكون له محل غير المحدث وهو المادة وأما الثاني فلان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست بالعسية والذات والشرى والمكان فهي بالزمان وأجيب عن الاول بان الامكان عددي وعن الثاني بان القبلية قد يكون بمعنى ذلك كقبلية اليوم على القدر أقول المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم ويسمى حدوثاً زمانياً وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغبر ويسمى حدوثاً ذاتياً وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثاً ذاتياً لان كل ممكن هو وجود يتقدم لا استحقاقية وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغبر والموجود بالغبر لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغبر لم تستحق الوجود لانه يستحق الالوجود فان الالوجود أيضاً له بالغبر وأما وجوده فهو بحسب الغبر فلا استحقاقية وجوده عن ذاته ووجوده من الغبر فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال من الغبر قبله بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب ذاته لازم ذاته وارتفاع الالزم يستلزم ارتفاع المألوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغبر وأما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغبر لا يقتضي ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن الموجود بالغبر مسبوقاً بالاستحقاقية الوجودية ذاتياً ولا استحقاقية الوجودية بالغبر الوجودية يكون وجود كل ممكن موجود بالغبر مسبوقاً بغیره سبحانه وتعالى وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثاً ذاتياً قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم المسمى بالحدوث الزماني يستدعي تقديم مادة ومدة أما الاول وهو كون الحدوث يستدعي تقديم مادة فلان امكان المحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث قد قبل وجوده ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لم يكن قبل وجوده واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلاثة فإذا انتفى أحدها يلزم ان يتحقق أحد الآخرين فيلزم القاب فكان امكان وجوده حاصل قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة انقاد رعايه لان السبب في كون الحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير الحال مقدور عليه كونه ممكن في نفسه فلو كان الامكان قدرة القادر عليه لكان اذا قيل في الحال انه غير مقدور عليه لا به غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه أو انه غير ممكن في نفسه لا به غير ممكن في نفسه وهذا قدر قد بان ان الامكان غير كون انقاد رعايه وليس الامكان شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو أمر اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد أو بالقياس الى صيرورة شيء شيئاً آخر كما قيل الجسم يمكن ان يصير أيضاً فيكون الامكان أمراً

معدولا بالقياس الى شيء آخر فهو أمر اضافي والامور الاضافية أعراض والاعراض لانها جدا لا في
موضوعاتها فاذا الحوادث بتقدمه امكان وجوده وموضوعه وذلك الامكان قوة الموضوع بالنسبة الى
وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه
وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا أو مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهر
وأما كان فالحوادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفصل الجسم عن المادة واما الثاني وهو
كون الحدوث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبليته بالاستقراء منه صرفي
خمس الاول القبليته بالعلية وهي قبليته المؤثر الموجب على معلوله كقبليته حركة الاصبع على حركة
الغاطم الثاني القبليته بالطبع وهي كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجب
كقبليته الواحد على الاثنين وهذان يشتركان في معنى واحد وهو القبليته بالذات والمعنى المشترك هو ان
يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون الا آخر محتاجا الى ذلك الشيء فالححتاج اليه هو قبل بالذات
ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي ينفرد به يعطى وجود المحتاج أولا فالححتاج اليه
بالاعتبار الاول قبل بالعلية والاعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبليته بالزمان وهو ان يكون المتقدم
وقبل المتأخر قبليته لا يجماع قبل فيهما مع البعد كقبليته الاب على الابن اربع القبليته بالرتبة وهو ان
اكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسيبة كقبليته الامام على المأموم أو عقلية كقبليته الجنس على
النوع اذا ابتدئ من الجانب الاعلى الخامس القبليته بالشرف كقبليته العالم على المتعلم فاقسام القبليته
عند الحكماء هي هذه الخمسة والحصر استقرائي وقبليته عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية
ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى
وجوده ولا بالرتبة لانها ما موضعية وليس لعدم الحادث وضع وكان واما طبيعية وليس في طبع عدم
الحادث ان يكون قبل فليس اذن بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة واجيب عن
الاول بان الامكان عدمي فلا يستدعي قبل وجود الحادث فحلا موضوع وجوده في الخارج وقيل ان الامكان امر
عقلي متعلق بشئ خارجي فن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بوجوده في الخارج اذ ليس في الخارج شئ
هو امكان بل امكان وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو
موضوعه واجيب بالاناسم انه بسبب تعلقه بالشئ الخارجي يدل على وجود موضوعه في الخارج وانما
يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا يقبل امكان الحادث لا يجوز
ان يكون حاله لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حاله في غيره لان
نعت الشيء لا يكون حالا في غيره أو ورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان
الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون مدة للموضوع من
حيث هو متعلق بموضوعه للمعاد من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن
الا متعلقا لغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير وقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث
الموضوع باعتبار انه قابل له لم لا يجوز ان يكون على امكان الحادث انفسا بل باعتبار انه فاعل له بل هذا
اولي لان نسبة الفاعل الى وجود المفعول أقوى من نسبة المفعول الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما
بالفاعل لما كان القدرة معنية به لانه حينئذ يكون الامكان عبارة عن قدرة الفاعل لا نقول كون الامكان
قائما به اعل لا يقتضي ان يكون عين قدرة الفاعل ان كون الماعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث
غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه محال يكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واجيب عن
الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة بالقبليته غير منحصرة في مادة كثر ثم فان
القبليته قد تكون بغير ذلك وذلك كقبليته بعض أجزاء الزمان على البعض فانه ليست بالزمان لا يمتنع
ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ ليس بعض أجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك

ولا بالشرف ولا بالزينة لانها موضوعية وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون قبل بعض هذا ماقالوه والحق أن قبلية بعض أجزاء الزمان على بعض عائدة الى قبلية الزمانية لان قبلية الزمانية لا تقتضي أن يكون كل من القبل والبعد في زمان غيرهما بل قبلية الزمانية تقتضي أن يكون القبل قبل البعد قبلية لا يجمع القبل فيها مع البعد وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على القبل بل بزمان هو نفس القبل وأيضا يجوز أن يكون قبلية بعض أجزاء الزمان على البعض بالزينة فان الامس قبل اليوم بالزينة اذا ابتدئ من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان أردتم به كون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فسلم وان أردتم به كونه قبله بزمان محقق موجود فممنوع وماذا كوتع في بيانه لا يفيد ذلك **ق** قال **(الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاولى في حقيقةهما الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية والكثرة ما يقابلها ثم الوحدة مغايرة لوجود الماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس هو احد وكذا الكثرة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود ولانها لو كانت عدما لكان عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقصان عديمين وهو محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فتكون وجودية ايضا وعروض بان الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات ومميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات أخرى بلزم التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية **(ق)** أقول لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحديث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلاثة مباحث الاولى في حقيقة الوحدة والكثرة الثاني في أقسام الوحدات الثالث في أقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة والوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصور هاديسى اذ كل أحد يعرف ان شيئا واحدا انسان أو فرس أو غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذى ذكره المصنف بحسب اللفظ لا يحسب الحقيقة ولا يندور لانا اذا لما الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة هي كون لشيء بحيث لا يستكثر ضرورة فقد أخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبسدة الكثرة ومنها وجودها وما هيها ولهذا أى تعريف تعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما بعد الواحد وغير ذلك والوحدة أعرف عند العقل من الكثرة لانها مبسدة الكثرة والعقل يعرف المبسدة أولا والتعريف الذى ذكره شاء لي للوحدة الحقيقية وهي كون الشيء الذى لا ينقسم أصلا كالواجب والقطعة والوحدة الاضافية وهي كون الشيء لذي بحيث ينقسم لكن لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية كالانسان الذى ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الأمور غير متشاركة في تمام الماهية وأما ما ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالجأحة المنقسمة الى أفراد متشاركة في الماهية فكونه كذلك ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية كالجأحة المذكورة ثم الوحدة مغايرة لوجود الماهية لانها لو كانت عين الماهية أو عين الوجود لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود ومفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس واحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود أو عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود ومفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدما**

مطلقا بل عديم مضافا ولا يجوز أن تكون عدما الغير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم تكن عدما الغير الكثرة تعين أن تكون عدما للكثرة والكثرة بمجموع الوحدات العدمية فتكون عدمية فيكون التقيضان أي الوحدة والكثرة هدميين وهو محال لانه يجب أن يكون أحد التقيضين وجوديا لا تقابل بين العدميين فثبت أن الوحدة وجودية والكثرة بمجموع الوحدات الوجودية فتكون الكثرة أيضا وجودية والطواب عن الاول بأنه ان أراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلا نسلم ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم أن تكون الوحدة التي هي جزؤها أيضا موجودا وان أراد بالواحد الموجود معروض الواحد فسلم أنه موجود ولكن لا نسلم أن الوحدة جزءه بل الوحدة عارضة له والطواب عن الثاني أنه يجوز أن يكون التقيضان عديمين على أن الوحدة ليست بتقيضة للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وعرض الدليل الدال على أن الوحدة وجودية بأن الوحدات لو كانت وجودية لكانت مشتركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون للوحدات وحدات وينقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية أما الوحدة فلا لها كانت موجودة عنا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة ولو حدثت واحدة ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا بل هي من الاعتبارات العقلية يعقها العقل عند عدم الانقسام الى امور مشتركة في ماهية وأما الكثرة فلا لها حصلت من الوحدات التي هي اعتبارية **ق** قال « فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليست احدها عديم الاخرى ولا ضدها ولا مضافة لها لتقوم الكثرة بما بل كونها مكيال الكثرة وهو اضافة عرض لها » أقول الوحدة تقابل الكثرة لا متناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلاها ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل أحد أصناف التقابل الاربعة تقابل السلب والایجاب وتقابل العدم والمملكة وتقابل التضاد وتقابل التضاد تقابل الایجاب والسلب فان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء مما هو مقابل بالسلب والایجاب بمقوم لقلبها واما تقابل العدم والمملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والمملكة لا تكون موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تتجمع فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا تكون المملكة هي الكثرة اذ المملكة لا يتكبد من اعدادها فلا يكون بينهما تقابل العدم والمملكة والمصنف في تقابل الایجاب والسلب والعدم والمملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد وهو ان كلامي تقابل السلب والایجاب والعدم والمملكة يقتضي أن يكون أحد المتقابلين هدم الآخر وليس احدهما أي الوحدة والكثرة عديم الاخرى واما تقابل التضاد والتضاد فلا ان الوحدة ليست ضد الكثرة ولا مضافة لها لان الكثرة مقومة بالوحدة ولا شيء من الضد والمضاد بمقوم للآخر ومما يدل على ان الوحدة ليست بضد الكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست بمضافة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين ان تعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين أن تعقل بهو المعنوي التضاد هو الاول والوحدة أيضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضاد أن يكون تعقل كل من المتضادين بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للمكيل مضاد اليه وكذا المكيال بالقياس الى المكيال فان تعقل المكيال بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس والمكيال في المكيالية خارجتان عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عرض المكيالية والمكيالية **ق** قال « الثاني في اقسام الوحدات الواحدان منع نفس مضموم عن الحمل على كثيرين فهو

الواحد بالثخص وان لم يجمع فهو واحد من وجه وكثير من وجه لجهة الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو
 الواحد بالنوع وان كانت جزأ منها فهو الواحد بالجنس أو بالفصل وان كانت خارجة عنها فهو الواحد
 بالعرض اما بعدول كاتحاد الفطن والتلج في البياض أو بالموضوع كاتحاد الكاتب والمضاح في الانسان
 والواحد بالثخص ان لم يقبل القسمة أصلا فان لم يكن له مفهوم سواء فهو الوحدة وان كان فاما أن يكون
 ذات وضع وهو النقطة أولا يكون وهو المفارق وان قبلها وتشابهت أجزاءه فهو الواحد بالاتصال والا
 بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند مشترك كضلع الزاوية أو يتلازم
 طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر أو ايضا فان حصل له جميع ما يمكن له فهو
 الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي أو وضعي أو صناعي كزبد ودرهم
 وبيت ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة وبالجنس بما تسمية بالعرض ان كان في الحكم مساوات وان كان في
 الكيف يسمى مشابهة وان كان في المضاف يسمى مناسبة وان في الشكل يسمى مشاكسة وان كان في
 الوضع يسمى موازاة وان كان في الاطراف يسمى مطابقة أقول المبحث الثاني في أنسام الوحدات الواحد
 ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالثخص كهذا الانسان وان لم يمنع
 نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه وكثير من وجه لا متناع أن يكون الشيء
 الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا لجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد
 بالنوع كافراد الانسان فان فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرته وهي الاتحاد بالثخص وجهة الوحدة
 نفس ماهية تلك الكثرة وهو قول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة
 الوحدة جزأ ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على
 كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم تكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب
 ما هو فهو الواحد بالفصل والاول كقواعد الحيوان المتعدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان
 المتعدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض
 وهو اما واحد بالعمول كاتحاد الفطن والتلج في البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والمضاح
 في الانسان والواحد بالثخص ان لم يقبل القسمة أصلا فان لم يكن له مفهوم سوى ككون الشيء بحيث
 لا ينقسم إلى امور متشاكسة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواء فاما أن يكون ذات وضع فهو
 النقطة أولا يكون ذات وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالثخص قبل القسمة
 وتشابهت أجزؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير في الخط والسطح والجسم
 المتعطين وان لم تشابه أجزؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالثخص الانساني المنقسم إلى أعضائه
 وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين متسلاقيين عند عدم مشترك كضلع الزاوية وقد يقال الواحد
 بالاتصال بمقدارين متسلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر كضرب
 متسلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر أيضا الواحد بالثخص
 ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام
 والتام اما طبيعي كزبد أو وضعي كدرهم أو صناعي كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي
 بتقارباتها بتقارباتها المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زبد وهو وفي الانسانية يسمى مماثلة وفي
 الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى بمماثلة وفي العرض ان كان في الحكم كاتحاد ثوبين في
 الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود
 سمي مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زبد وهو وفي شدة بكمي يسمى مناسبة وان كان في الشكل
 كاتحاد النار والهوا في الكرية يسمى مشاكسة وان كان في الوضع بان يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح
 محدب كل ذلك وسطح مقعره يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه

هناك كتاب أحدهما على الآخر تطاقت أطرافهما سمي مطابقة **قال** الثالث
 في أقسام الكثير كل شئين هما متباينان **وقال** مشايخنا الشبان أن استقل كل واحد منهما بالذات
 والحقيقة بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر فهما غيران والافصقة وموصوف أول كل وجزء
 ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وعلى الاصطلاح الأول فالغيران أن اشتر كافي غمام الماهية
 فمثلان والافتقار لثان متلاقيان أن اشتر كافي موضع كالسواد والحركة فانهما يعرضان للجسم متساويان
 أن صدق كل واحد على كل ما صدق عليه الآخر فإن صدق الآخر على جميع افراده فهو لازم مطلقا
 والافضل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه ومتباينان أن لم يشتر كاهتماما لأن أن امتنع
 اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فإن كانا وجوديين وأمكن تفصل أحدهما
 بالذهول عن الآخر فصدقان كالسواد والبياض وإن لم يمكن فمضافان كالأبوة والبنوة وإن كان أحدهما
 وجوديا والآخر عدميا فإن اعتبر كون الموضوع مستعدا للتصاق بالوجودي بحسب شخصه أو نوعه
 أو جنسه كالصبر والعصى فعدم وملكة حقيقيان وإن اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن انفصافه
 به فملكة وعدم مشهوران وإن لم يعتبر فسلبي وإيجاب **أقول** لما فرغ من المبحث الثاني في أقسام
 الوحدات شرع في المبحث الثالث في أقسام الكثير كل شئين هما متباينان **وقال** مشايخنا أي مشايخ
 أهل السنة الشبان أن استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما
 عن الآخر بأن يكون أحدهما قائما بالآخر ولا مقوم له فهما غيران كالأب والابن فإنه استقل كل
 واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فإن الأب والابن وإن لم يمكن انفكاك
 أحدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الأبوة والبنوة لكن يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر
 بحسب الذات والأي وأن لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فإن
 كان أحدهما قائما بالآخر فخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع
 الجسم وإن كان أحدهما مقوما للآخر فهما الشكل والجزء كالإنسان والحيوان فإنه لا يمكن انفكاك كل
 منهما عن الآخر وأحدهما هو الحيوان مقوم للآخر وهو الإنسان فالإنسان هو الشكل والحيوان
 هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره أما أنها ليست هو فظاهر وأما
 أنها ليست غير الذات لأن الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الأول وهو أن كل شئين متباينان
 فالغيران أن اشتر كافي غمام الماهية فهما المثلان كزبدومر وفانهما اشتر كافي غمام الماهية الذي هو
 الإنسان والأي وإن لم يشتر لغيران في غمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان أن اشتر كا
 في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان للجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم
 بالاشتقاق إذ يقال الجسم مفعول الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان أن صدق كل واحد منهما على كل
 ما يصدق عليه الآخر كالإنسان والناطق ومتداخلان أن صدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه
 الآخر من ضرورته أن يصدق الآخر على بعضه أيضا فإن صدق الآخر على جميع افراده فالصادق
 على جميع افراد الآخر أهم مطلقا والذي لم يصدق إلا على بعض الآخر أخص مطلقا كالحيوان
 والإنسان فإن أحدهما هو الإنسان يصدق على بعض الآخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على
 جميع افراد الإنسان فالحيوان أعم مطلقا والإنسان أخص والأي وإن لم يصدق أحدهما على جميع
 افراد الآخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر وكل واحد منهما أعم من الآخر
 من وجه وأخص من وجه كالحيوان والأيض والمختلفان متباينان أن لم يشتر كافي الموضوع ثم المتباينان
 متقابلان أن امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع
 والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فإنه لا يجتمع اجتماع شديدين في موضوعين ولا في موضوع واحد لكن
 في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضادين فإنه يمكن عرضهما للشخص واحد في زمان

واحد لكن من جهتين لامن جهة واحدة كالاقوة والبنوة فانهما قد تعرضان للشخص واحد لكن من جهتين والتقابل أو أربعة أنواع تقابل الضدين وتقابل المتضايين وتقابل العدم والملكية وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اموا وجوديان أو أحدهما وجودي والآخر عددي فان كان المتقابلان وجوديين وأمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر خرفهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل الضدين وان لم يكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر خرفهما متضادان والتقابل بينهما تقابل المتضايين كالاقوة والبنوة وان كان أحدهما متقابل وجوديا والآخر عددي فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للانصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعدي والبصر بالنسبة الى الشخص الانساني أو بحسب فوهه كعدم العدمية عن المرأة أو بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقب فعدم وملكية حقيقة مان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للانصاف بالامر الوجودي في وقت يمكن انصافه به فهما عدم وملكية مشهوران كعدم العلية عن انسان في شيء من شأنه العلية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للانصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب فوهه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن انصافه به فسلب وايجاب كقولنا زيد بصير زيد ليس بصير وتقابل السلب والايجاب راجع الى القول أو العقد أي يكون المتقابلان فهما انفي القول كاذكر أو العقد والتصور كمنه ولا يتحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو ايجاب أو سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على مافي العقل من النسبة الثبوتية أو القول الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس والافرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول أو العقد أوجب بانه مالم يعتبر صدق الفرس والافرس على موضوع واحد لم تصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول أو العقد فان قيل لان سلم انحصار التقابل في الازواج التي ذكرتم لم يجوز أن يكون التقابل بين هذين ايجابين اذ لا يمكن ان تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لا امتناع كون الشيء مقابل لنفسه ولا العدم المضاد لكونه مجتمعا معه والعدم المضاد لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود وغير الموجودين اللذين هما عدمهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العدمي واللازمي فانه لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة أوجب بأن اللازمي الذي هو سلب العدمي انما يكون اذا انتفى العدمي وانتفاء العدمي اما بانتفاء عدم البصر أو بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية ولا اعتبار بحرف السلب في اللازمي وان كان الثاني يكون عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قبل ان الحكماء اشتراطوا في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف كالتقابل بين السواد والبياض فلا ينحصر تقابل الموجودين اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر خرف تقابل الضدين فان مثل تقابل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه أوجب بأنهم اشتراطوا في التضاد الحقيقي وهو أن يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر خرف تعاقب بينهما غاية انغلاق لا في التضاد المشهور وهو أن يكون الامر ان الوجوديان اللذان يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر خرفا مع أن يكون بينهما تعاقب أو يكون بينهما غاية الخلاف أو لا يكون والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهور وقيل ان اشتراط تقابل العددي والوجودي أن يكون العددي عدم الوجودي فقد يوجب جد تقابل غير تقابل العدم والملكية وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل وجود المزموع وعدم اللازم وان لم يشترط يكون هذا التقابل من الايجاب والسلب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك لمواز ارتفاعها وامتناع ارتفاع السلب الايجاب على انهم صرحوا بأن العددي في هذين القسمين يجب أن يكون عدم الوجودي أوجب بأن وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود

المزوم وعدم اللازم لم يتصور قراردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مبين لموضوع
المزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين **ق** قال (قبل السواد من حيث انه ضد البياض
مضاف قلنا المضاف حبيشة السواد لا هو قيل المقابل تحت المضاف فلا يكون المضاف تحته قلنا
المضاف تحته ماصدق عليه المقابل وهو اعم لصدقه على الضدين والايجاب والسلب وتحته المقابل أو
كلهما لا ذات وحده) أقول قيل السواد من حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فانه ما وجوديان
لا يمكن تسفل كل منهما مع الذهول عن الآخر لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون تقابل
الضدين قسما غير تقابل المضامين قلنا المضاف حبيشة السواد لا السواد فان السواد نظر الى ذاته ضد
البياض ومن حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فيكون عرض التضاد لذات السواد والبياض وعروض
التضاييف لحبيشتهما أي مفهوم الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما أو عروض التضاييف
لمجموع الذات الموصوف به ضد قيل المقابل ينسدرج تحت المضاف لان المقابل أمر وجودي لا يمكن
نقله مع الذهول من المقابل الا الآخر الذي هو أمر وجودي فكيف يكون المضاف مندرجاً تحت المقابل لانه
يلزم حيثئذ ان يكون كل منهما أهم من الآخر مطلقاً قلنا المضاف مندرج تحت ماصدق عليه المقابل
أي تحت الذات الذي صدق عليه المقابل وما صدق عليه المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد
وغيره وينسدرج تحت المضاف المقابل أو الذات المنفرد بقيد انه مقابل ولا يتجمعان يكون الشيء
باعتبار ذاته اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه **ق** قال (فروع الاول المثلاث
لا يتجمعان والا لا تخد بحسب العوارض أيضا فيكونان هو هو لا مثليين الثاني التقابل بالذات بين
السلب والايجاب لان كل واحد من المضافين والضدين انما يقابل الآخر لاستلزامه عدمه والا
فهو كما اثر المتباينات الثبات السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكفزان واما المضافان فيكفزان بخلو
المحل عنهما والضدان عدم المحل واتصافه بالوسط كالفاقر واللا عادل والادجار وخالفه عن الجميع
كاشفاق والعدم والملكة بعدم الموضوع وعدم استعدادهما الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا
والضدان قد يلزمان المحل على البسلة فيتعاقبان كالصحة والمرض أولا يتعاقبان كالحركة من الوسط
واليه فانه لا بدوان بتوسطهما ساكن في المشهور وقد يلزم أحدهما كيباض الثلج الخامس الاستقراء دل
على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين آخرين داخلين تحت جنس واحد وان المتباينين لا يصادهما شيء
واحد) أقول ذكر فيه خمسة فروع على المبحث الثالث الاول المثلاث لا يتجمعان في محل واحد لان
المثليين متحدان في الماهية ولوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لا تخد بحسب العوارض أيضا
لانهما اذا اجتمعا في محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للآخر فيكون المثلاث هو هو لا مثليين
الفروع الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الايجاب والسلب لذاته يرفع الآخر
بخلاف كل واحد من الضدين والمضامين فانه انما يقابل الآخر لاستلزامه عدم الآخر مثلا
الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقدانه ليس بخير وعقدانه شر وعقدانه ليس بخير
لا ينافيه عقدانه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقدانه ليس بشر اذ يصدقان أيضا على أمر
واحد فالنسبة لعقدانه ليس بخير هو عقدانه خير والمنافاة محققة من الجانبين فعقدانه خير لا ينافيه الا
عقدانه ليس بخير ولا ينافيه عقدانه شر واذا انحصر المنافي لعقدانه خير في عقدانه ليس بخير كان التقابل
بين السلب والايجاب بالذات بخلاف الضدين وأيضا للخير عقدان عقدانه خير وعقدانه ليس بشر
والاول ذاتي للشر والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير وعقدانه ليس بخير رافع لعقدانه خير وعقد
انه شر رافع لعقدانه ليس بشر والرافع للامر الذاتي أقوى معاندة من الرافع للامر العرضي لان الرافع
للامر الذاتي رافع للذات بالذات والرافع للامر العرضي رافع للذات بالذات بل بالعرض فعقدانه ليس
بخير أقوى معاندة لعقدانه شر من عقدانه شر لان المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط شيء آخر

أوقوى من المناقاة بين الشيء وبين ما رفع ذاته بتوسط الامر الخارجى عنه وأيضاً الشر لولا اشتغاله على انه ليس بخير لما كان عقداً نه شراً فاعلم العقد انه خير فالتوسط هنا بدل الشر شيئاً آخر هو ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الامر المشتغل على انه ليس بخير ما ناهى عن اعتقاده انه خير لانه ذلك الامر بل لاشتغاله على انه ليس بخير وذلك بدل على ان التنافى بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذى ذكره فى الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معاً وأما ما تراه المتقابلين فيجوز كذبهما اما المضا فان فيكذبان لخلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان لعدم المحل وبانصاف المحل بالتوسط المعبر عنه باسم محصل كالتاوسط بين الحار والبارد أو المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان معاً لخلو المحل عنهما وعن الوسط كالتشافى وهو ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان لعدم المحل أو عدم استبعاد المحل للملكة الفرع الرابع المضا فان بتلازمان طردوا وعكسا أى متى وجد أحدهما وجد الآخر متى عدم أحدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البديل بان يكون أحدهما لا بعينه لازماً للمحل مثل بدن الحى المستلزم للحياة أو للمرض فان بدن الحى يستلزم أحدهما لا بعينه فيتعاقدان على المحل وقد لا يلزم أحد الضدين المحل فلا يتعاقدان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم أحدهما المحل لوجوب تخالف سكون بينهما على المشهور وقد يلزم أحد الضدين جنبه المحل كيباض الثلج فانه لازم للثلج الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين آخرين منسدرين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والابيض فانهما نوعان آخران منسدران تحت الجنس الواحد السافل الذى هو اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبهمة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيفية المطلق وأيضاً الاستقراء دل على ان المتباينين لا يضافا شيئاً واحد تضادا حقيقياً ولا ردان نقص بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متباينان ضادا شيئاً واحد وهو الحركة الى الوسط لان السكون لا يكون ضداً للحركة بل بينهما تقابل العدم والمملكة قال

الفصل السادس فى العلة والمعلول وقبسه مباحث الاول فى اقسام العلة وهى اربعة لان ما يحتاج اليه الشيء اماناً لا يكون والاوى اماناً لا يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة أو بالقوة وهو المادة ويسمى العنصر والقابل أيضاً والثانى اماناً لا يكون مؤثراً وجوده وهو الفاعل أو مؤثر بتسه وهو الداهى والغاية أقول لما فرغ من الفصل الخامس فى الوحدة والكترة مرعى فى الفصل السادس فى العلة والمعلول وذكره اربعة مباحث الاول فى اقسام العلة الثانى فى تعدد العلل والمعلولات الثالث فى الفرق بين جزئى المؤثر وشروطه الرابع فى ان الشيء الواحد هل يكون قابلاً وقاعلاً معاً المبحث الاول فى اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل فى العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول زوال المانع فى العلة التامة ان العدم يفعل شيئاً بل المراد بان العقل اذا لاحظ وجوب وجود المعلول لم يجده حاصلاً لا بدون هدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا تكون موجودة واحدة من كيسة فى الاعيان لا متناع تركب الشيء من الامور والوجودية والعدمية فى الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة من كيسة فى العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان المعلول اذا كان موجوداً فى الخارج يجب أن يكون علته التامة موجودة أولاً ثم العلل الناقصة اربعة صورية ومادية وقاعدية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اماناً تكون جزءاً من المعلول أو ارجاء عنه اذ يمنع أن تكون نفس المعلول والاوى اماناً لا يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السر بالنسبة اليه أو يكون المعلول به بالقوة وهى المادة كالخشب بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار

انه جزء وهو أصل المركب والقابل أيضا باعتبار انه محل للصورة والثاني أى العلة الناقصة الخارجة
 عن المعلول اما أن تكون مؤثرة في وجوده أى يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالتجار بالنسبة
 الى السريرو أو تكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل أى الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الهادى والغاية واما
 الشروط وارتفاع الموانع فراجعة الى تقيم العلة المادية أو الفاعلية فلهذا لم يجعلها قسمين
 بالاستقلال **في** قال (الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص لا يتحقق عليه علل
 مستقلة والا لاستغنى بكل واحد من كل واحد فيكون مستغنيا ومحتاجا عنهما واليه مامعا وهو محال
 والمحتاجان يجوز تعليلهما بمختلفين كالنضاد والمركب قد يتعدا آثاره وكذا البسيط ان تعددت
 الآلات والمواد وان لم تعدد فمفعله وهو الحكيمة وتسمى كوابان مصدرية هذا غير مصدرية ذلك فان
 دخلا أو أحدهما في ذاته لم يتركب وان خرجا كانا معلولين في وجود الكلادو يلزم التسلسل وأوجب
 بان المصدرية من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج وعروض بان الجسمية تقتضى التميز
 وقبول الاعراض التي وجودية عندكم مع بساطتها) أقول المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات
 المعلول الواحد بالشخص يتحقق ان يتحقق عليه علل أو علتان كل واحد منهما مستقلة ولتين ذلك في علمين
 مستقلين فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان اسكان واجب الوقوع بكل منهما
 لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يتحلى امان يجب وقوعه باحدهما أولا والا لاول يقتضى أن يكون
 احدهما غير مستقلة والثاني يقتضى ان لا يكون كل احده منها علة مستقلة والتقدير ان كل واحدة
 منهما علة مستقلة هذا اختلف وجوب المعلول بكل منهما يستلزم استغناءه بكل واحدة منهما عن كل
 واحدة منهما فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما محتجا اليه مامعا وهو محال واما المتماثلان
 المتحدان بالزوع فيعوز تعليلهما بعلمين مختلفين مستغنيين على معنى ان أحد المتماثلين واقع باحدهما
 والاخر بالآخر وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان
 أحدهما تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد
 بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض وعروض التضاد له بالقياس الى البياض
 وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى ان البياض محل لتضاده للسواد
 وعروض التضاد له بالقياس الى السواد قبل الطبيعة النوعية لا تحلوا امان تكون محتاجة الى واحدة
 من العلمين المستقلين بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم تقع بغیرها واما أن تكون
 غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها لا يقال الطبيعة النوعية من حيث هي
 لا تكون لذاتها محتاجة اليها أو غنية عنها لاننا نقول الطبيعة من حيث هي امان تتوقف على هذه العلة
 المستقلة أولا والا لولا يقتضى الحاجة اليها والثاني يقتضى الغنى عنها وأوجب عن أصل الشبهة بان
 الطبيعة من حيث هي غنية عنها قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها قلنا الحاجة لم
 تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما تعرضت لفردا الذي هو أحد المتماثلين والطبيعة غنية عن
 كل واحدة منهما بعينها ومحتاجة الى علمها لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علمه معينة
 واقتضسته تلك العلة لزمها الطبيعة لاشتمال ذلك التماثل عليها وقوله والمركب قد يتعدا آثاره أى يجوز
 أن يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة وكذا
 البسيط قد يتعدا آثاره ان تعددت الآلات أو القوابل كالاعتل الاول الذي هو مبدأ العقل ونفس
 وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير أن يتوفا بل فمفعله وهو
 الحكيمة تعدد آثاره وتسمى كوابان لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدرية هذا غير مصدرية
 ذلك فهذا المفهوم ان دخلا أو دخل أحدهما في ذاته لم يتركب وان كانا خارجين أو أحدهما
 نفسا والاخر خارجا بل ان يكونا معلولين ان كانا خارجين أو الذي يكون خارجا وهو معلول في وجود

الكلام فيه ويلزم التسلسل وأجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري يستغنى عن العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما أو خروج أحدهما وعرض بان الجسمية تقتضي التميز وقبول الاعراض الوجودية عند كم مع بساطتها ورد الجواب بان المصدرية تنطبق على معنيين أحدهما امر اضافي يعرض لذات العلة بالقياس الى معلوله من حيث انه ما يكونان معا اعتبارا علمية والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتأخرة عن ذاتها وكلا متناهي وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة للاثبات بل بحسب حالة أخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا وحينئذ يلزم التسلسل في الامور الحقيقية أو المتر كيب وكلاهما محالان قبل المصدرية ان لم يكن صفة حقيقية لا يتم البرهان لما ذكر وان كانت صفة حقيقية كانت للفاعل جهة أخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وأيضا لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر من الواحد شيء أصلا وتقريره من وجهين الاول انه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل أو خارج وهلم جرا الثاني انه لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزا له لما فيكون خارجا عنه معلولا له فقد صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كان المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق واحد يلزم ان يكون أحدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة أخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه حينئذ يلزم ان يكون مافرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدران كان مصدرا الواحد ولا يلزم المصدور وهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التي تقتضي التميز وقبول الاعراض الوجودية فساقطة فان الجسمية وان كانت بسبب طرفة الخارج ففيما جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب ولا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات **ق** قال **(الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزم ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثيره ناثيره لا يتحقق ذاته كالبيوسة النار)** أقول المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وأثر الفاعل وشرط المؤثر بخر المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر مقوماله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثيره ناثيره غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كالبيوسة للنار فان البيوسة يتوقف عليها تأثير النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على البيوسة **ق** قال **(الرابع قبل الشيء الواحد لا يكون قابلا ولا معالا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه ولان المقبول غير الفاعل فلا يكون مصدرا أحدهما مصدرا للآخر قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والقول بان البسيط لا يتعدا آثاره قدسقى)** أقول المبحث الرابع في ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون قابلا لشيء وفاعلا له قال الحكماء الشيء الواحد الذي لا يتكفر فيه وجه من الوجوه من غير تعدد الالات والشرائط لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له وجهين أحدهما ان المقبول والفعل متناهيان عند اتحاد نسبة القبول

واحدة الفعل بان تكون نسبة القبول واقعة بين المتناسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما أى الذات الذى
 عرض له الفاعلية بعينه هو الذات الذى عرض له الفاعلية وكذلك الشئ الذى عرض له المقبولية بعينه
 هو الشئ الذى عرض له المقبولية والذى يدل على تنافى الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافى بين
 لازمهما أى استلزام الفعل المقبول وعدم استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير
 مستلزم للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان
 الخاص والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام اذا اعتبر بالنسبة
 الى شئ واحد يتحقق المناقاة بينهما وتنافى اللازمين يستلزم تنافى لازميهما واذا كان الفعل والقبول
 متنافيين لا يكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا ولا يلزم الجميع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة
 الوجه الثانى ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان دخلا أو أحدهما في الذات لزم
 التركيب وان خرجا أو أحدهما يلزم التسلسل لانه حينئذ يكون مصدر الفعل غير مصدر القبول فينقل
 الكلام اليه ويلزم التسلسل آجابه المصنف بان عدم استلزام الشئ لآخر باعتبار لا يتنافى
 استلزامه له باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم
 وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشئ لآخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد لان
 استلزام الشئ لآخر باعتبار لا يتنافى عدم استلزامه له باعتبار آخر قيل نسبة القابل الى المقبول
 بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تنافى اذ لا تنافى بين الوجوب
 والامكان والقول بان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق **ق** قال **(الباب الثانى فى الاعراض وفيه**
فصول الفصل الاول فى المباحث الكلية الاول فى تعدد اجناس المشهور واختصار الاعراض فى
المقولات التسع وهى الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته كالأعداد والمقادير والكيف وهو ما يقبل
القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان والابن وهو حصول الشئ فى المكان والمنى
وهو حصول الشئ فى الزمان ككون الكسوف فى وقت كذا والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب
نسبته بعض اجزائه الى بعض والى الامور الخارجية كالقيام والقعود والاستقامة والاضافة وهى
النسبة العارضة لاشئ بالقياس الى نسبة اخرى كالاولوة والنبوة والملك وهو هيئة الشئ الحاصلة بسبب
ما يحيط وينتقل بانتقاله كالنعمم والنقص وان يفعل وهو كون الشئ مؤثرا كالقاطع مادام قاطعا
وان يفعل وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة
خارجتان عنها وان نسبتها غير معلومة لاحتمال أن يكون كل واحد منهما أو بعضهما مقولا على ما تحتملها
قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لها لان عرضيتها مفقورة الى البيان أقول لما فرغ من الباب
 الاول فى الامور الكلية من الكتاب الاول فى الممكنات شرع فى الباب الثانى فى الاعراض وذكر فيه
 أربعة فصول الاول فى المباحث الكلية الثانى فى مباحث الكم الثالث فى الكيف الرابع فى
 الاعراض النسبية الفصل الاول فى المباحث الكلية وفيه خمسة مباحث الاول فى تعدد اجناسها
 الثانى فى امتناع الانتقال عليها الثالث فى قيام العرض بالعرض الرابع فى قيام الاعراض الخاص
 فى امتناع قيام العرض الواحد بمعلين المبحث الاول فى تعدد اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو
 الموجود فى موضوع والمراد بالموضوع هو المثل المستغنى عن المثل متوقفا بنفسه لانه والمراد بالموجود
 فى الموضوع هو الكون فى شئ لا كجزء منه ولا بغير مفارقة عنه فان لفظة كذا فى كذا ليدل بالاشتراك
 أو التشابه على معان مختلفة ككون الشئ فى الزمان وفى المكان وفى الخطب وفى الراحة وفى الحركة
 وكون الكل فى الجزء والخاص فى العام فان لفظة فى جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور
 بالاضافة وبعضها بالاشتغال وبعضها بانظرية فعدم جواز الانتقال فى تعريف الكون فى الموضوع
 هو قوته يفهم منها المقصود بلطفة فى والمستعملة فيه ولا كجزء منه بجزءه عن مثل كون الونية

في السواد والجلوانية في الانسان وقد تبين ان امثال هذه ليست بأجزاء على الحقيقة بل هي كالأجزاء
 والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل
 القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد او متصلا كالقادر والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة
 لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني يخرج الاعراض النسبية مثل
 الالوان والابن وهو حصول الشيء في المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه
 لانه نفس هذه النسبة الى المكان والابن الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شأن كون الشيء
 في مكانه بكون نسبه الى المكان من لوازمه لانه نفس هذه النسبة والابن الغير الحقيقي هو كون الشيء
 في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق والمستى هو حصول الشيء في زمان ككون الكسوف في
 وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن ولا يقع في الزمان ويستل عنه معنى
 فتي هو حصول الشيء في الزمان أو في طرفه والوضع هو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع
 بين أجزائه وبين جهات أجزائه في أن يكون لبعض منها موازاة والمخرداف بالقياس الى بعض آخر
 ونسبة الأجزاء بالقياس الى أمور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة اما ممكنة حادثة
 او ممكنة محمية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء
 بالقياس الى نسبة أخرى هذا رسم لها وتحققها ان الاضافة هيئة يكون ما هيته معقولة بالقياس الى
 تعقل هيئة أخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الأولى سواء كانت الهيئتان
 متماثلتين كالإبرة والبنوة أو متوافقتين كالأخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي
 غير الاضافة وان كانت ما هيته معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكان ذلك الشيء الآخر لا يكون
 معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يؤخذ فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافة
 والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الاضافة والمثل وهي الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينقل
 بانتماله كالتعميم والتقصص والتختم والتسلط ومنه ذاتي كمال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كمال
 الانسان عند قدميه وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقائم مادام قاطعا وان يفعل وهو كون
 الشيء متأثرا في غيره كالمنقطع مادام منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فإيراد النقص
 بهما على من يجعل الاعراض تسعة واما من يجعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة
 فلا يراد النقص بهما عليه لكن القطع بان أجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان
 قول كل من هذه المقولات على ما تحته لاهي سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق
 التواطؤ ولا أيضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية وان لا جنس غير هذه التسعة
 وانه لا يكون اثنان منها أو أكثر منه مندرجة تحت جنس واحد وان لا يكون كل واحد منهما انما هي
 جزئياته المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك غير جدا ولربما جد في تعقل البناء
 من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي تحقيق ذلك الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس لها لان
 عرضية هذه الأجناس مقتضية الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتر الى البيان **قال**
 (الثاني في امتناع الانتقال عليها أجمع عليه جمهور العقلاء واحجوا بان تشخص افرادها ليس لنفسها
 ولا لوازمها والا لا تنحصر في أنواعها في اختصاصها ولا عوارضها الحالة فيها التوقف حلولها على تعيينها فهو
 لها فلا يتنقل عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار
 الحيزين) أقول المبحث الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع
 الانتقال على الاعراض واحجوا عليه بان مقتضى تشخص افرادها لا يكون ما هيته او لوازمها
 والا لا تنحصر في أنواعها في اختصاصها ولا عوارضها الحالة فيها التوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها
 وتعيينها فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا أمر اباينا لها والاستغنى عن

الموضوع لانه في وجوده وتخصسه مكثف بغير الموضوع والمكتنف في الوجود والتخصيص بغير المحل لا يقتصر الى المحل فيستغنى عنه وهو باطل فتعين أن يكون تشخصها بمحالتها أو بمجال فيها وعلى التقديرين يقتصر في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جهة المتخصصات فلا يصح الانتقال عنها لانه اذا كان الموضوع متشخصا لم يكن محتاجة الى موضوع متشخص لان الموضوع الجسم لا يكون من حيث هو مهيوم موجودا في الخارج وما هو كذلك لا يفيده تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم غير محتاج في وجوده وتخصسه الى الحيز بل يحتاج الجسم في تحيزه الى حيز غيره من فلا يمنع أن ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود ومشخص ولان حيث هو متحيز لان كونه متحيزا حاصل باعتباره بالحيزين **قال** الثالث في قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعاً لحصول محله وذلك المتبوع لا يكون الاجوهر او هو ضعيف اذ القيام هو الاختصاص انما تعت فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعاً لغيره بل آخر وهو الجوهر واحتج الحكماء بان السرفة والبطء عرضان قائمان بالحركة وأنها المنعوتة بهما دون الجسم أقول المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض منع جهوز المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بتمام الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه وذلك الغير المتبوع لا يكون الاجوهر لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعاً لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يتصور ما أن يكون هو الحال الاول أو غيره فان كان الاول يلزم أن يكون حصول كل منهما في الآخر تبعاً لحصول الآخر فيه فيلزم اندوه وهو محال وان كان الثاني يلزم الترجم بالمرج اذ ليس جعل أحدهما قائماً بالآخر أولى من العكس فيلزم أن يكون هناك شيء كل منهما قائم به وهو الجوهر قال المصنف وهذا التمسك ضعيف اذ لا نسلم أن قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر على وجه يكون الاول ناعنا والثاني منعوتاً وان لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناعت حالاً والمنعوت محلاً فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم أن القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعاً لحصول محله فيه فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعاً لغيره بل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجم بالمرج قلنا لا نسلم قوله اذ ليس جعل أحدهما قائماً بالآخر أولى من العكس قلنا يجوز أن يكون أحدهما قائماً بالآخر والآخر قائماً بالجوهر فجعل الآخر غير قائم به لانه لم يجعل فيه فيكون جعله قائماً بالآخر أولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرفة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فان الحركة هي المنعوتة بالسرفة والبطء دون الجسم **قال** الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ وتغسل بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وبأنه لو بقي لامتنع زواله لانه لا يزول بنفسه لا سهالة أن يتقلب الممكن مجتمعا ولا يؤثر جودى كطريان ضد فان وجوده مشروط بعدم الضد الآخر ولا عدوى كزوال شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل اذ لا بد من أثر فيكون موجودا معدوما واجب عن الاول بمنع المقدمتين وعن الثاني بان عدمه تقتضيه ذاته بعد أزمنة والالزام مشترك أو مبين عن محله أو انتفاء شرط وهو عرض لا يستمر أو فاعل ولا نسلم أن أثر الفاعل لا يكون عدماً متجدداً وقد تغسل به النظام في امتناع بقاء الاجسام **أقول** المبحث الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ أبو الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتغسل بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض ولا يلزم قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان فيلزم بطلان المطلوب بيان الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان مجتمعاً لذاته فيلزم أن يتقلب الممكن مجتمعا لانه قبل الزوال كان ممكناً ولا يزول بمؤثر أى موجب بالذات وجودى كطريان ضد ذلك العرض

الزائل على المحل لان وجود الضد الطارئ على المحل مشروط بعدم الضد الاخرى على المحل فلو تعلل زوال
الضد الاخرى عن المحل بطريان وجود الضد الطارئ على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عنه بمؤثر
موجب عدى كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود
الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون اما مؤثرو جودى كطريان ضد
فيلزم الدور ولو مؤثر عدى كزوال شرط ذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهر
يلزم الدور ولا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر آخر الى ما لا نهاية وهو محال ولا يزول العرض
عن المحل فاصل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودى لان العدم لا يكون اثره فيكون الفاعل
المختار موجودا لا معدوما وهذا خلف وأجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين أى لا نسلم ان البقاء عرض
قائم بالباقي ولا نسلم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض وأجيب عن الوجه الثانى بان زوال العرض منه
بنفسه بان يكون عدم العرض نقضه ذات العرض بعد أزمنة أى بعد بقائه زمانين أو أكثر فان قائم يلزم
حينئذ أن ينقلب الممكن ممثما قلنا الالتزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين يلزم أن يكون عدمه
يقضيه ذاته بعد وجوده فيلزمه ان ينقلب الممكن ممثما أو نقول زوال العرض عن المحل بمؤثر جودى
مباين عن محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل على محل آخر وطريان الضد على محل آخر غير
مشروط بزوال العرض الاخرى عن المحل فلا يلزم الدور أو نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدى وهو
انتفاء شرطه عرض لا يستقر وجوده فان العرض قهرا فان الذات مستقر وجودها كالأطعم والاول وغير
فان الذات كالحركة والصوت ويكون مشروطا بوجود ذلك العرض القاهر ضا غير مستقر وجوده فمعدومه
يزول العرض الباقي أو نقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نسلم ان أثره لا يكون عدما فانه
يجوز ان يكون العدم المتعدد اثر للفاعل المختار وقد عكس النظام بالوجه الثانى فى امتناع بقاء الاجسام
فانه لو بقي الاجسام لامتنع زوالها واللازم باطل لان الاجسام تنتفى عند القيامة ببيان الملازمة ان الجسم
لا يزول لنفسه ولا مؤثرو جودى ولا مؤثر عدى ولا لفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه وفساد
مقدمته **في** قال (الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمجلدين اذ لو جاز لحصول الجسم الواحد
فى مكانين ولا متنع الجزم بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير محسوس فى ذلك ولزم اجتماع علمتين
مستقلتين على شخص واحد وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض لأمرين وقال
أبو هاشم التائيف يقوم بيوهرين والامتناع عن الانفكاك كالمجاورين ولا يقوم باكثر والاعدم عدم
الثالث فلا يبق الباقين مؤلفين وأجيب بان احاطة حسر الانفكاك الى احتياج التأليف الى سلبس اولى
من حالته الى احتياج أحدهما الى الآخر والاصناف الفاعل المختار) أقول المبحث الخامس فى امتناع قيام
العرض الواحد بمجلدين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمجلدين لحصول الجسم الواحد فى مكانين فانه
لو جاز فى العقل أن يكون الحال فى هذا المحل عين الحال فى ذلك المحل لحاز فى العقل أن يكون الجسم الحاصل
فى هذا المكان هو الجسم الحاصل فى ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلين فى المكانين وهو محال
وفيه نظره فانه خاص حلول العرض فى الموضوع على حصول الجسم فى المكان الممتنع كونه فى مكانين ولو وضع
ذلك القيل بمتنع اجتماع عرضين فى محل واحد قياسا على امتناع الجسمين فى مكان واحد لكن اجتماع
الاعراض الكثيرة فى محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحياة مما لا يدعه العقل وأيضا لو جاز
قيام العرض الواحد بمجلدين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير السواد المحسوس
فى ذلك المحل واللازم باطل فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير السواد المحسوس
فى ذلك المحل ببيان الملازمة انه لو جاز قيام العرض الواحد بمجلدين جاز أن يكون السواد الواحد قائما
بمجاين فاحتمل أن يكون السواد المحسوس فى هذا المحل هو السواد المحسوس فى ذلك المحل وأيضا لو جاز قيام
العرض الواحد بمجلدين لحاز اجتماع علمتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان

بيان الملازمة أن العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة بكون موضوعه الذي هو المحل جزأها فلو حصل
 ذلك العرض الواحد بالشخص في محل آخر يكون له علة مستقلة بكون موضوعه الذي هو المحل الآخر جزأ
 لها والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزأها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الآخر جزأها
 فصنع هاتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الاول أن أي من قدماء الفلاسفة أن
 الإضافات للجواهر والقرب تعرض لاهرين وقال أبو هاشم التاليف عرض واحد قائم بجوهرين لأن التاليف
 لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتعلقان عن الانفكاك كالتجاورين فأنهم ما لم يمتنعاهن الانفكاك
 وقال أبو هاشم لا يقوم التاليف بأكثر من جوهرين لأنه لو قام التاليف بأكثر من جوهرين لعد التاليف
 بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعدهم الثالث مؤلفين وأجب بان حالة عسر انفكاك
 الطوهرين المؤلفين إلى احتياج التاليف إليهما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محال ليس
 أولى من حالة عسر انفكاكهما إلى احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى الصاق القاعل المختار اعلم أن كون
 العرض الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان أحدهما أن العرض الواحد المحال في محل هو بعينه حال في
 المحل الآخر وهو باطل لما ذكرنا الثاني أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين سارابا جماعهما محلا واحدا
 له ولم تقم بحصة على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بجماع العرض الواحد بمحل منقسم إلى أجزاء كثيرة
 كالوحدة القائمة بال عشرة الواحدة والتثنية بمجموع الأشكال الثلاثة المعقدة بسطح واحد والحياة
 ببنية متجزئة إلى أعضاء وانما قال أبو هاشم بقيام التاليف الواحد بجوهرين لأن عدم انفكاك المؤلفين
 منه مادون التجاورين يحتاج إلى علة ولو قام بكل منهما تلك العلة لم يتعد انفكاكهما ولم يقل بقيامه
 بما فوق الاثنين لأن التاليف لو قام مشلا بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد من الاجتماع بالباقيين وجب
 انعدام التاليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام العرض
 الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو محال قال **الفصل الثاني في مباحث الحكم الاول في أقسامه الحكم** اما
 أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد أو إلى أجزاء تشترك وهو المتصل
 فان لم يكن فالذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط و به ينتهي السطح
 كما هو ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسط و به ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات
 الثلاث فهو الجسم التعليقي والثخين والثخن حشوما بين السطوح فان اعتبرته نزولا فعمق وان اعتبرته
 صعودا فاعمل وقد يطلق العمق على البعد المقاطع الطول وهو البعد المقروض أولا وقبل أطول الامتدادين
 المتقاطعين في السطح والاخذ من رأس الانسان إلى قدمه ومن ظاهر ذوات الاربع إلى أسفله
 والعرض وهو البعد المقروض ثانيا أو الامتداد الاقصر والاخذ من عين الانسان إلى يساره ومن رأس
 الحيوان إلى ذنبه والطول والعرض والعق كميات مأخوذة مع إضافات أقول لما فرغ من الفصل الاول
 في مباحث الكمية فلا عراض أراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فقد أتت الكمية
 لانها أعم وجودا من الكيفية وأوضح وجودا من الاعراض التسعة النسبية لان الاعراض النسبية
 غير متقرة في ذات موضوعها تقرر الكمية فجعل الفصل الثاني في مباحث الحكم وهي خمسة الاول في
 أقسام الحكم الثاني في الحكم بالذات وبالعرض الثالث في عدمية هذه الكميات الرابع في الزمان الخامس في
 المكان المبحث الاول في أقسام الحكم اما أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك في حد واحد و به ينتهي الاجزاء
 الحاصلة بالاقسام وهو المنفصل ويسمى العدد أو إلى أجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والحكم المتصل
 ان لم يكن فالذات فهو الزمان وان كان فالذات أي ثابت الاجزاء المقروضة فهو المقدار والمقدار ان
 انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط و به ينتهي السطح كما ان الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين
 فقط فهو السطح والبسط و به ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليقي والثخين
 والثخن ام حشوما بين السطوح فان اعتبرته نزولا فعمق وان اعتبرته صعودا فاعمل وقد يطلق العمق على

البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض أو لا وقبل الطول أطول الامتدادين المتقاطعين في السطح والبعد الاخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الاخذ من ظهر ذوات الاربع الى أسفل طوله والعرض هو البعد المفروض ثانياً وقبل العرض الامتداد الاقصى والبعد الاخذ من بين الانسان الى يساره هو عرض الانسان والبعد الاخذ من رأس الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان فالطول والعرض والعمق كميات مأخوذة مع اضافات فان البعد كمية فاذا فرض ابتداءً أو أنه أطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو أطول واذا فرض ثانياً أو أنه أقصر من امتداد آخر فهو عرض وان فرض أنه مقاطع للطول فهو عمق **قَالَ** **(الثاني في الحكم بالذات والعرض الحكم بما يكون كما بنفسه والكه بالعرض ما يكون حالاً في كم كالزمان فانه وان كان متصل بالذات فانه متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة وهو منفصل ذاقسم بالساعات أو محله كالجسم والمعدود أو حالاً في محله كإقال هذا الا بلى بياضه أكثر أو متعلقاً كالقوة المتناهية والغير المتناهية بحسب تنهاى آثارها أو لا تنهاها عدداً أو زماناً) أقول** المبحث الثاني في الحكم بالذات والكه بالعرض الحكم بالذات ما يكون كما في نفسه فالحكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير أرى الخط والسطح والجسم التعليمي والكه بالعرض ما يكون حالاً في الحكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصل بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذ اقسام بالساعات والكه بالعرض أيضاً ما يكون محلاً للحكم كالجسم الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي هو محل للعدد الذي هو كم متصل بالذات والكه بالعرض أيضاً ما يكون محلاً للحكم بالذات كالإقال هذا الا بلى بياضه أكثر والكه بالعرض أيضاً ما يكون متعلقاً بما يعرض له أي بان يكون مبدءاً لما يعرض له الحكم المتصل أو المنفصل كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تنهاى آثارها أو لا تنهاها بحسب العدد أو الزمان فان الآثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية أو غير متناهية بحسب العدد أو الزمان تكون القوى التي هي مبداء تلك الآثار أيضاً متصفة بالتناهي واللاتناهي عدداً أو زماناً **قَالَ** **(الثالث في عدمية هذه الكميات قال المتكلمون العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق وأما المقادير فهي الجسمية أو جزؤها بناء على ان الاجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ وليست أمراً زائدا عليها والالات تقسم بانقسام الجسم الذي هو محله فتنقسم الخط عرضاً والسطح عمقاً هذا اخاف قيل هي ليست للجسم من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها وأجيب بان السطح متلان لا يمكن في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالاً فيه وان كان فاما أن يوجد بتمامه في جزء واحد فقط فيكون ذا مقدار لا غير أو في كل واحد فيقوم الواحد بالكثير أو لا بتمامه فيلزم القسمة وفيه نظراً حتى الحكم بان الجسم الواحد قد تنوار عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المختصلة نازة والمتكاثرة أخرى فلا يكون جوهرها وأجيب عن الاول بان التفسير هو الشكل أو اوضاع أجزاء الجسم وعن الثاني بجمع المقدمات **أقول** المبحث الثالث في عدمية هذه الكميات أهى العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد أي الحكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتباره لا وجود له في الخارج وأما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فليست بموجودات زائدة على الجسم لانها اما نفس الجسمية أو جزء الجسمية بناء على ان الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ فانه حينئذ تكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهات الثلاث أي الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض في الجهات الثلاث والمنضم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء للمنضم بعضها الى بعض في الجهتين**

ولست المقادير أمرًا زائدا على الجسمية حاليها لان المقادير لو كانت حالة في الجسمية لانقسمت
 بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح محقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم
 محقا وانقسام المحل محقا يقتضي انقسام المحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط المحال
 فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون المحال فيه منقسما كذلك وهذا خلف لان الخط عندهم
 لا ينقسم عرضا لانه طول ولا عرض والسطح لا ينقسم محقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لا نسلم
 ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لا تنقسم بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض
 السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في الجسم
 انقسام السطح في الجهات اشلا وث من حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضا واجيب بان السطح
 مثلا لان لم يكن حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في
 شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم
 فيلزم ان يقوم العرض الواحد بهما لكثرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه في كل
 واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة
 السطح محقا لانه حينئذ يوجد شيء من السطح في الاجزاء المتضمنة من جهة العمق واعلم ان هذا
 الجواب مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا تنجز أو مع هذا لقائل ان يقول السطح حال في
 الاجزاء المتضمنة بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا في الاجزاء المتضمنة بعضها
 الى بعض في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الناشئة ضرورة عدم انقسام المحل في الجهة
 الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء المتضمنة في الجهتين في الجهة الثالثة احتج الحكما على ان المقادير
 زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي أي المقدار الذي له طول وعرض ومحق فلانه قد يتبدل على الجسم
 الواحد المتخصص مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة فان الشبهة المتضمنة بينها باقية مع تبديل المقادير
 بحسب تبديل الاشكال من التكيف والاستدارة فبقاء الجسمية مع تبديل المقادير أعني الجسم
 التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم للجسم لا جوهر واما السطح والخط فلا نهما يعرضان
 للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم للجسم بعد تحقيقه فلا يكون
 السطح والخط من مقومات الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون
 الخط فان السكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالافعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذ لم يكن
 واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به قال المصنف نقلا عن الحكماء ان
 السطح والخط من صفات الجسم التعليمي المختل تارة بان يزعم مقداره من غير ضم جزء آخر اليه
 والمتكافؤ أخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعي بان على حقيقة
 الزوجة والجسم التعليمي المتغير بالخلل والتكافؤ غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمي جوهر ابل
 عرضا قائما بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته أولى بان يكونا عرضين ثم قال
 المصنف وأجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل أو أوضاع اجزاء الجسم فان الشبهة المتضمنة
 مثلا اذا جعلت مستديرة مجتمع فيها اجزاء كانت منقوفة والمستديرة اذا جعلت مكعبة تنفرد في الاجزاء
 التي كانت مجتمعها لا المقدار وهذا ليس بمنعجم فان تغير الشكل مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة
 ما احاط به واحد واحد ومن جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة
 بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال وأما قوله أو أوضاع اجزاء الجسم
 فباطل لان الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى يتغير أوضاعها بالتبدل فان الشبهة لا يكون فيها اجزاء
 بالفعل حتى صارت مجتمعها بالاستدارة بل الشبهة لها امتداد واحد باق في المظهر اعلم ان الفرق مع تبديل
 المقادير حال عدم الفرق فالباقي عند عدم الفرق غير الزائل عندهم وأجيب عن الثاني بعب

المقدمات أي لانسلم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمي بل هما من مقومات الجسم ولئن
 سلمنا ان السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمي لكن لانسلم ان الجسم التعليمي يقتل
 ويتكاثف فان الفضل والتكاثف الحقيقيين فرع اثبات الهوي ووساقي بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم
 التعليمي هو الذي يقتل ويتكاثف لكن لانسلم ان الجسم التعليمي اذا كان مختصلا ومتكاثفا
 لا يكون جوهرًا ولقائل أن يقول ان السطح من صفات الجسم التعليمي لانه يعرض للجسم التعليمي
 بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط
 يعرض للسطح بواسطة تناهي السطح فيكون أيضاً من صفاته وأما الهوي فيستقام الجملة على وجودها
 وأما ان الجسم التعليمي المختل تارة والتكاثف أخرى لا يكون جوهرًا فلانه لا يبق عند التخل المقدار
 الاول وكذا عند التكاثف معاً الجسم الطبيعي على حقيقة فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء
 الجسم الطبيعي عرضاً زائداً على الجسم الطبيعي واعلم ان التخل والتكاثف على الحقيقة يعرضان
 للجسم الطبيعي واتصاف الجسم التعليمي بهما بالعرض لكن طويان التخل والتكاثف على الجسم
 الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي كاذكرنا **ق** قال **الرابع** في الزمان من
 الناس من أنكرو وجوده لانه لو كان قاراً للذات اجتمع الحاضر والماضي فيكون الحادث اليوم حادثاً يوم
 الطوفان ولو لم يكن لزم تقدم بعض أجزائه على بعض تقدم لا يتحقق الامع الزمان وتسلسل وأجيب بان
 تقدم الماضي بذاته لا بزمن آخر **ق** أقول المبحث الرابع في الزمان من الناس من أنكرو وجود الزمان
 محضاً بان الزمان لو كان موجوداً لكان اما قاراً للذات أو غير قاراً للذات فان كان قاراً للذات اجتمع الحاضر
 والماضي معاً فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحدث اليوم حادث يوم الطوفان ولا يتحقق فساده وان لم يكن
 الزمان قاراً للذات لزم تقدم بعض أجزائه على بعض تقدم لا يتحقق الامع الزمان لانه حينئذ يفتقد العقل
 بان جزأه كان موجوداً اولاً يبق الآن وان جزأه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه
 وقوع الزمان في زمان ويسلسل وأجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمن آخر فانه لو كان الزمان غير قار
 للذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم أن يكون للزمن زمان آخر لان التقدم والتأخر لاجزاء
 الزمان لهما فلهذا يكون جزء منه مقدماً على جزء لا بزمن غيرهما بل لذاتهما وما لا يلزم منه التسلسل **ق** قال
المشتمون تسكروا بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وأخرى
 مثلها وابداً تأمنا فاطقتا المسافة معا وان تأخرت الثانية في الابتداء ووافقت في الوقوف قطعت أقل
 وكذا ان وافقتا أخذتا وركا وكا كانت ابداً فبين أخذ الأولى وتركاها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
 معينة وأقل منها ببطء معين وبين أخذ الثانية وتركاها امكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة وهو جزء
 من الامكان الاول فيكون قابلاً للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم كذلك الثاني كون الاب قبل الابن
 ضروري وثالث القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعلقهما مع الغفلة عنها ولا أمر اعدامها
 فقبض اللادقية فهي اذا زائدة ثبوتية وأجيب بان هذه الامكانات أمور اعتبارية عقلية لا وجود لها
 في الخارج وكذا القبلية **ق** أقول والمشتمون للزمن تسكروا في اثبات الزمان بوجهين الاول انا اذا فرضنا
 حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا حركة أخرى مثل الحركة الاولى أي على مقدارها
 من السرعة في تلك المسافة فان ابتدأت الحركة ثمان معاً وتركا معا قطعتا المسافة معا وان
 تأخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتا في الوقوف قطعت الثانية من المسافة أقل مما قطعت
 الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية الحركة الاولى أخذت الاولى أخذت الاولى ابتدأتا معا ووافقتا معا
 وكانت الحركة الثانية باطناً من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة أقل مما قطعت
 الاولى واذا كان كذلك كان بين أخذ الحركة السريعة الاولى وتركاها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
 معينة وامكان قطع مسافة أقل من المسافة الاولى ببطء معين وبين أخذ الحركة السريعة الثانية

وزكها إمكان أقل من ذلك الإمكان الأول بثلث السرعة المعينة ويكون هذا الإمكان جزءاً من الإمكان
 الأول وإذا كان كذلك كان هذا الإمكان قابلاً للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم يقابل الزيادة
 والنقصان فهذا الإمكان ليس بعدم فيكون هذا الإمكان أمراً وجودياً مقدراً بأول هذا الإمكان الوجودي
 المقدري غير المسافة فإن الحركة البطيئة الموافقة للحركة الأولى السريعة في الأخذ والترك أي في
 الابتداء والوقوف يشتركان في هذا الإمكان ضرورة توافقهما في الابتداء والوقوف وتفاوتان في المسافة
 ضرورة كون مسافة البطيئة أقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان أمر وجودي مغاير للمسافة
 الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان كون الأب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبيلة
 ليست وجود الأب ولا عدم الابن لتعقل وجود الأب وعدم الابن مع العقلية عن تلك القبيلة فتعين أن
 تكون تلك القبيلة زائدة على وجود الأب وعدم الابن وليست القبيلة أمراً عدمياً لأنها تنقص
 العقلية التي هي عدم محض فإن العقلية صادقة على العدم فتلك القبيلة إذن زائدة بثبوتها لأن
 أحد النقيضين إذا كان عدمياً يكون الآخر وجودياً وأجيب عن الأول بأن هذه الامكانات أمور
 عقلية لا وجود لها في الخارج والأمور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان وإن لم تكن موجودة في
 الخارج وأجيب عن الثاني أيضاً بأن القبيلة من الأمور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم
 وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان أن الحادث بعد ما لم يكن به قبل في الخارج لم يكن فيه
 ليس كقبيلة الواحد على الاثنين التي توجد بتلك القبيلة ما هو قبل وما هو بعد ما قبل قبيلة قبل لا يثبت
 ذلك القبل مع البعد بل ينقص عند تعداد البعد وليس تلك القبيلة هي نفس العدم فإن العدم كما جاز أن
 يكون قبل جاز أن يكون بعد والقبيلة بمنتهى أن تكون بعد وليست تلك القبيلة أيضاً ذاتاً للفاعل فإن
 ذات الفاعل قد تكون قبل وقد تكون معه وقد تكون بعد فتلك القبيلة شيء آخر لا زال فيه متجدد
 وتنقص فهو غير قار الذات متصل في ذاته فإن من الجائز أن يفرض متحول يقطع مسافة يكون حدوث هذا
 الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدث هذا
 الحادث قبليات وبعديات متعددة متعديّة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة فظهر أن هذه القبليات
 متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت أن كل حادث مسبق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
 وهو الزمان فوجود القبيلة والبعديتين لا يجتمعان دال على وجود الزمان فإن الزمان هو الذي يلحقه
 لذاته القبيلة والبعديتين لاقتران معا وذلك لأن الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبيلة لا تجمع
 البعد لكن لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر القبيلة والبعديتين بسبب الزمان وأما
 للزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرفة المتعددة صالحة للحقوق هذين المعنيين بها لشيء آخر فاذن
 ثبوتها ما يدل على وجود الزمان والقبيلة والبعديتين إضافيتين لا توجدان إلا باعتبار العقل لأن الجزأين
 من الزمان اللذين تعرضهما القبيلة والبعديتين لا يوجدان إلا معاً في الإتيان فكيف توجدان إضافة
 المعارضة لهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود معروضهما بالذات أعني الزمان مع ذلك الشيء
 فلذلك يستدل بعروض القبيلة للعدم على وجود زمان معه قبل القبيلة ضمير موجودة في الخارج وكذا
 البعديتين فإنهما إضافيتان عقليتان فلا تقتضيان وجود معروضهما في الخارج بل في العقل أجيب بأن
 ثبوتهما في العقل لشيء دال على وجود معروضهما بالذات أي الزمان مع ذلك الشيء قبل لو اتصف عدم
 الحادث بالقبيلة لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محتج أجيب بأن عدم الحادث ليس بشيء محض
 لأنه عدم مقيد بشيء بل هو أمر معقول ثابت والقبيلة أيضاً عقلية ولا امتناع في عروض القبيلة
 الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو أمر معقول ثابت في العقل قبل أن أجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه
 القبيلة المذكورة في عدم الحادث فلواقضى هذه القبيلة زماناً يقارن ما هو قبل هذه القبيلة لزم أن
 يكون للزمان زمان آخر أجيب بأن عروض هذه القبيلة لأجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لأن

الزمان منقسم لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض أجزائه الى عروضها لشي آخر بخلاف غير
الزمان قبل لا يجوز عروض السبق لبعض أجزاء الزمان فانه على تقدير تساوى الاجزاء في الماهية امتنع
تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير عدم تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء
عن الآخر بما هيته فتكون أجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا
بل مؤلفا من ذات اجيب بان ماهية الزمان هي اتصال التقضى والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزأ الا في
الوهم فليس للزمان أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزئة فاذا فرض له أجزاء فالتقدم
والتأخر يعرضان له الذات لا بسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى تصير الاجزاء بسبب التقدم
والتأخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرهما متقدما ومتأخرا بل تصور التقضى والتجدد الذي
هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم وتأخر الأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار الا لشي آخر وهذا
معنى حقوق التقدم والتأخر والذاتين له وأما له حقيقة غير عدم الاستقرار بقارنها بعدم الاستقرار
كما طرقة وغيرهما فاما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين
ما يلحق التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاننا اذا قلنا اليوم والامس لم نتجس الى أن نقول
اليوم متأخر عن الامس لان نفس مفهومة شتمل على معنى هذا التأخر وأما اذا قلنا عدم الوجود
احتمنا الى افتتان معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدما قبل القول بعبء الزمان للحركة يقضى
وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى المعبى أن يكون الشبان في زمان واحد اجيب بان معبى ما هو في
الزمان للزمان غير معبى شينين وقعا في زمان واحد لان الاولى تقضى نسبة واحدة لشي غير الزمان الى
شي هو الزمان هي متى ذلك الشيء بان يكون الزمان طرفا لذلك الشيء وذلك الشيء مظهر وقاله والاخرى تقضى
نسبتين لشينين يشتركان في منسوب اليه واحدا بالعدد هو زمان ما طرف لهما وهو ما نظروا فانه وهذا
لا يحتاج في الاولى الى زمان بغير الموصوف بالمعبى ويحتاج في الثانية اليه ولقاتل أن يقول ان أردتم
بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان مفهوم مفروض فقدم وان أردتم به كونه مسبوقا
بزمان محقق موجود في الخارج فممنوع وماذا كرتي بانه لا يفيد ذلك قال (ثم اختلفوا فقيل انه
جوهر مجرد لا يقبل العدم والالكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الامع الزمان فيلزم وجوده حال
عدمه وهو محال وردهذا بان المحال اغلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وقيل
هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام وشمله ظاهر وقيل حركته لانه غير قابل الذات ومتع بان
الحركة هي اماسية أو بعبارة الزمان ايس كذلك وقيل مقدارها هو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا
بان الدليل دل على انه يقبل المساواة والمقاومة وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا
والا لانقسم الى ما لا ينقسم فهو متصل غير قابل الذات لان اجزائه لا تجتمع وله مادة لا تكون المسافة ولا
المحرك ولا شأ من هيا انه الفارة فتكون هيئة غير فارة وهي الحركة وثلاث الحركة تكون مستدرة لان
المستقيمة تنقطع والزمان لا ينقطع وتكون أسرع الحركات لان الزمان بقدر بسائر الحركات وهو
الحركة اليوميه واعلم ان مدار هذه الحجة على اقبول المساواة يقضى الحكمة وذلك انما ثبت
لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر المفرد مجتمع الوجود لذاته وان كونه كامتصلا صغيرا قد يستلزم أن يكون له
محل اما العرضية أو لحدوثه الموجع الى المادة) أقول ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه
جوهر مجرد أى ليس بجسم ولا جسمانى لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا لعدم لكان عدمه بعد
وجوده بعدية لا تتحقق الامع الزمان لان بعديته بعدية بعد لا تتجمع القبل والبعدية بهذا المعنى
لا تتصور الامع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال وردها بان هذا المحال اغلزم من فرض عدمه
بعد وجوده لا من حيث فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان المحال
لا زمالا لخص لا يلزم أن يكون لازمالا لعدم فليزم المحال من عدمه مطلقا وجبئنا أن يكون

قابلا لعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الأعظم لان الفلك الاعظم يحيط بجميع الاجسام والزمان ايضا يحيط بجميع الاجسام واخل هذا القياس ظاهرا فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا يتبع وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الفلك وحركة الفلك الاعظم ايضا غير قار الفلك ومنع بان الحركة اما سرية او بطيئة والزمان ليس كذلك أي لا يوصف الزمان بأنه سريع أو بطيء وأيضا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحضروا بان التلخيص دل على ان الزمان يقبل المساواة والمغاوطة وكل ما هو قابل للمساواة والمغاوطة فهو كم ولزمن كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان الزمان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان السكم المنفصل عدده والعدد ينقسم الى الوحدات التي لا تنقسم لكن الزمان ينقسم الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقه على المسافة التي تقبل القسمة الى غير النهاية فان الزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الفلك لان اجزائه لا تجتمع في الوجود والالكان الموجود اليوم موجود في يوم انظر فان وهو محال واذا كانت اجزائه فوجدت في سبيل التقصو والتجدد فله مادة لوجهين أحدهما ان كل ما كان كذلك فهو معرض والعرض لاجله من مادة والثاني ان كل ما كان على سبيل التقصو والتجدد يكون فيه حدوث شيء ونقص شيء وكل حادث له مادة ولا تكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس أي ولتتفق في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدارا للمسافة لكان مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا آخر من هيات المتحرك القارة لان المتتبعين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة يجب أن يكون قارا فيكون الزمان مقداره هيئة المتحرك غير قارة وهي الحركة فان زمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارا لها مستمرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز أو من المركز فالاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدده بعد وجوده بجهة لا يجتمع البعد القبيل وما هذا شأنه يكون زمانا فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدده بعد وجوده محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدارا لحركة مستمرة وثالثا الحركة تكون أسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي أسرع الحركات والحركة التي هي أسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فان زمان مقدارا لحركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه الجفة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك أي اقتضاء قبول المساواة الكمية انما ثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته اما اذا كان قبول المساواة لاذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفسرد ممنوع الوجود ليس ان يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا غير قار الفلك بلزم ان يكون له محل اما العرضية أو الحدوثية الهوج الى المادته على ان الزمان لا ينقطع كما اشار الى هذه المقدمات في أثناء الجفة قال الخامس في المكان المكان امر موجود لان بديه العقل تشهد بان المتحرك منتقل من مكان الى آخر والانتقال من العدم الى العدم محال خارج عن الممكن لان الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان وهو السطح الباطن للساوي اما السطح الظاهر الهوي عند ارسطو والبعد المبرد الموجود الذي ينشأ فيه الجسم عند شئيه اذ لا طون والمفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح والخلا والثاني باطل لوجود الاول انه لا يكون عدما والاما قبل الزيادة والنقصان ولا وجودا لوجود الاول انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم بداخل البعدين واتحادهما فتجوز ذلك بقضي الى تجوز بداخل العالم في تجوز خروجه وهو محال الثاني ان تجزؤه لا يكون لنفسه ولا لازمه والالكان كل بعد كذلك ولا عوارضه والالكان المقترن الى المحل مستغنيا عنه لعارض وهو محال الثالث البعد ان كان مجا متحركا كان له حيز فكان هناك ابعاد متداخلة

الى غير النهاية وهو محال وان سلم كان لهما من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان وذلك لا يكون بعدا وان لم يكن فالمانع منهما ان كان هو الذات أو ما يلزمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد وان كان مما يرضيها فطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة ويهود الازمان الثاني انه لو كان خلافا فزمان وقوع الحركة في فريغ خلافا لزمانها لو كان ساعة وفي فريغ ملاء وعشر ساعات وفي ملاء آخره واما عشر قوام الاول ساعة فزمان ذي المعارق كزمان عديم المعارق هذا خلف انثالث لو كان خلافا سواء كان عدما او بعدا متساويا لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه أولى فلا يسكن فيه ولا يعزل اليه واجيب عن الاول بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وعدم الاحساس به مما عملا يستلزم التداخل والاتحاد وان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى ولا الحاجة ولا يقبل الحركة مجردا وذلك لا وجه له اع
الحركة ما دبر عن الثاني بان الحركة في الخلاء لذاتها تقتضي زمانا والا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان كيف وتلقف نفسي على مسافة منقصة ومتجزئة بانقسامها الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وهو ساعة بحسب هذا الفرض فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر سبع ساعات وعن انثالث بان الخلاء بعد متساوية مسا لمقدار العالم وحصول بعض الاجسام في بعض الجوانب لما بينهما من الملازمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد وعورض بان اقول بالسطح باطل والا لكانت الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم فله بيز لا محالة ولما كان الحجر عند جدران الماء عليه ساكنا لا يقال سكونه بقائه نسبتة مع الساكنات لان بقائه نسبتة مع الساكنات معال بسكونه ولازم ازدياد المكان ونقصه وان يمكن بحاله كما اذا كانت حيث شععة مدورة وبالعكس والدليل على ان كان الخلاء انه لو رفع صفحة ملاء عن مثلها فعدتة لخلاء الوسط أول زمان الارتفاع ولولم يكن خلافا للزم من حركة بقية ندائع جمل العالم لا يقل يتقل ماوراه ويتكاثف ما قدسده لان زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجوده يولي وعرضه المقدار وكذا هو منوع اقول المبحث الخامس في المكان الممكن امر موجود لان بدية العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان آخر والاتصال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة لا ينسب وشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد للمتحرك بالحركة لا ينسب وشار اليه بكون موجودا او المكان ليس يميز للممكن ولا حال فيه لان الجسم يسكن في المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزء الجسم ولا حالا فيه لان جزء الجسم الممكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال الممكن فيكون المكان خارجا عن الممكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من الهوى عند اسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينتقل فيه الجسم عند شجوه أفلاطون والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح أو الخلاء أي البعد المجرد الموجود أو المفروض والثاني وهو ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء اما عدى كما هو مذهب المتكلمين أو موجود كما هو مذهب أفلاطون والاول باطل لان الخلاء الحال فيه الجسم لو كان عدما لما قبل الزيادة والنقصان واللازم باطل اما الملازمة فلان العدى ليس يقابل للزيادة والنقصان وأما بطلان اللازم فلان بعد ما بين الاجسام الغير المتلازمة متفاوت بان زيادة والنقصان والثاني وهو أن يكون الخلاء موجودا باطل لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لم يداخل البعدين واتحادهما لانه حينئذ يبقين البعد المجرد عن بعد الجسم الممكن فان الاشارة الى أحدهما الاشارة الى الثاني خروفا تقع العبارة في الوضع وتجوز يتداخل البعدين واتحادهما يقضى الى تجوز تداخل العالم في حينئذ له وهو محال بضرورة العقل الثاني ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا لوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته أو لوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان الافتقار الى الهل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم محال فانه

بمنع أن يزول ما بالذات لعارض بيان الملازمة أن تجرد البعد عن المادة إذا كان لعارض فذات البعد
 لم تقتض التجرد فيكون مقتضى الالحل الثالث أن البعدان كان مما يتحرك فله حيز لأن الحركة
 انتفال من حيز إلى حيز آخر فإذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك له - يزوي حيزه هو البعد والبعد مما
 يتحرك فلهيز الحيز - يزوي يقتض ذلك الحيز إلى حيز آخر فيلزم أن يكون هناك أبعاد متداخلة إلى غير النهاية
 وهو محال وإن سلم جواز أبعاد متداخلة إلى غير النهاية يلزم أن لا يكون المكان بعدد لأن الأبعاد الغير
 المنتهية المتداخلة من حيث أم بآسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لأنها إذا انحسرت بآسرها فقد
 انتقلت من مكان إلى مكان والمكان الذي انتقل منه الأبعاد بآسرها لا يكون بعد ذلك المكان خارج
 عن الأبعاد بآسرها وما هو خارج عن الأبعاد بآسرها لا يكون بعدا وإن يكن البعد مما يتحرك فاما منع من
 الحركة أن كان ذات البعد أم لا يلزم ذات البعد لم يتحرك الأجسام لما فيها من البعد المانع للحركة فإنه
 أو لم يلزمه وإن كان المانع من حركة البعد مما يعرض لذات البعد فطبيعة الأبعاد من حيث هي قابلة
 للحركة وبعود الأزام المذكور وهو أن يكون هناك أبعاد متداخلة إلى غير النهاية ومع هذا يلزم أن
 لا يكون المكان بعدا وانما قلنا أنه يعود إلى الزام المذكور لأنه إذا كان الأبعاد قابلة للحركة والحركة
 تستدعي مكانا تنقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان آخر هو محلها الثاني من الوجوه الدالة على نفي
 الخلاء أنه لو كان خلافا يلزم أن يكون زمان حركة ذى المعاوق مساويا لزمان حركة عديم المعاوق واللازم
 باطل فالمرزوم مثله بيان المأزومة مسبوق بذكر مقدمة وهي أنه كلما كان المسافة إلى يتحرك فيها المتحرك
 أرق كانت الحركة فيها أسرع وكلما كانت المسافة أغلظ كانت الحركة فيها أبطأ والسبب فيه التمكن من
 مقاومة الدافع الخارج والجر عنه فإن الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارج والقيظ بخلافه والرقه
 والذات مختلفان في الزيادة والنقصان وكلما زاد الغلط زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطء
 فتكون الحركة تختلاف مدتها بطأ بحسب اختلاف المقاومة إذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلافا
 يتحرك الجسم فيه بقوة فلا يتجاوز ما أن يقطعها بالحركة في زمان أو لا في زمان والثاني محال لأنه يقطع
 البعض من المسافة قبل قطعه الكل فتعين الأول فلو فرضنا أن يتحرك ذلك الجسم تلك القوة في فرض
 خلافا زمان وقوع الحركة في فرض خلافا ساعة وفي فرض ساعات وفي ملاء آخر فوأمه عشر
 قوام الأول ساعة فزمان حركة ذى المعاوق الثاني زمان حركة عديم المعاوق هذا خلف الثالث من
 الوجوه الدالة على نفي الخلاء أنه لو كان خلافا سواء كان عديم صافا أو بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في
 بعض جوانبه أولى من حصوله في البعض الآخر فإنه لا اختلاف فيه أصلا لا متنازع لا اختلاف في العدم
 النصف والبعد المتشابه الأجزاء فيكون جميع جوانبه بالنسبة إلى الجسم على السواء فلا يكون حصول
 الجسم في بعض جوانبه أولى من حصوله في البعض الآخر فلا يمكن الجسم في بعض جوانبه ولا يعيل
 إليه لأنه ليس حصوله فيه أولى من حصوله في غيره ولا ميله إليه أولى من ميله إلى غيره وأجيب عن
 الأول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بأنه لا يتخاران الخلاء عديمي قوله لو كان عديم الما قبل الزيادة
 والنقصان قلنا أن الزيادة والنقصان باعتبار الغرض والعديمي قبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض
 وأجيب عن الوجه الأول من الوجوه الدالة على أن الخلاء ليس بوجودي بالانسانم أنه لو حصل الجسم في
 بعد مجردين لم تدأخل البعدين وانحداهما قوله لأنه حينئذ لم يتغير البعد المجرد عن البعد المتمكن قلنا
 لا نسلم بل غاية أنه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم استداخل والاخذ
 حتى يلزم من تجويز تدأخل البعدين تجويز تدأخل العالم في حيز خردة الذي هو محال وأجيب عن الثاني
 من الوجوه الدالة على أن الخلاء ليس بوجودي بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجردا لعارض
 لكان المقتضى إلى الحل فإنه مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم أنه إذا كان تجرد البعد عن الحل لعارض
 يلزم أن يكون البعد ذاته مقتضى الحل فان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى عن الحل ولا

الحاجة اليه فلا يكون مجرد البعد لعارض مستلزما لا افتقاره الى المحل حتى يلزم المحال وأجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودي بأن البعد المجرد عن المادة لا يقبل الحركة وعدم قبول البعد المجرد الحركة لا يوجب امتناع حركة البعد ماد باطل بلزم أن لا تتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية والابعاد المادية لا تتنوع عن قبول الحركة وأجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي زمانا لانه لو لم تقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان وكيف تمكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي لا تتقرر الا على مسافة متعينة ومتعينة فهي منقسمة ومجزئة بانقسام المسافة الى الاجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتقرر الا مع الزمان فنقول الحركة في مسافة فرمخ تستدعي قدرا من الزمان لها هي وقدوا آخر من الزمان بسبب ما في المسافة من العائق و زمان المستحق بسبب ما في المسافة من العائق هو الذي يقصر بسبب ما في المسافة من الجسم من رقة القسوام و يطول بسبب غلظ ما فيها فاذا كان كذلك فلزمان الذي تستحقه الحركة لذاتها ساعة بحسب الفرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات اما الساعة فبسبب أصل الحركة واما عشر تسع ساعات فبسبب ما في المسافة من العائق فان قوامه عشر قوام الملاء الاول و زمان حركة الملاء الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب أصل الحركة وتسع ساعات بسبب ما في المسافة من العائق وقوام الرقيق عشر قوام القليل فيكون الزمان الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات هي بسبب العائق القاطن والحاصل أن الخلف الذي أنتم اغمايتم لو جعل الزمان كله في مقابل العائق أما اذا جعل بعضه في مقابل الحركة وبعضه في مقابل العائق كانت الحركة الخالية واقعة في الزمان الذي تقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع مقدارا آخر من الزمان الذي تستحقه بسبب ما في المسافة من العائق وان دفع الخلف وأجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء بان الخلاء بعد متشابه مساو لبعد العالم فلا يتصور حصول العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من المحال بل مجموع العالم حاصل في مجموعه وأما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينهما من الملازمة والمنافرة وقضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف في الخلاء بسبب القرب من تلك الاجسام والبعد عنها وحصول الملازمة بينها والافتراق بينهما فان الارض بسبب طابعها المقضية لثقل المطلق تشاقر المحيط وتلائم المركز فتقتضي القرب من المركز والبعد من المحيط والشار بسبب طابعها المقضية للطفة اطقه تلازم المحيط وتاقر المركز فتقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وعرض دليل انقائين بأن المكان هو السطح الباطن بأن يقول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للعاري المماس للسطح انظر من الهوى لتسلط الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل نشأ في الابعاد بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للعاري فالجسم الحار له حيز وحيزه هو السطح الباطن لخواه المماس للسطح الظاهر له وهم جوا يلزم التسلسل ولناقل أن يقول لا نسلم أن كل جسم له مكان فان القائل بأن المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع كالفلك الاعظم وأيضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للعاري المماس للسطح الظاهر من الهوى لما كان الجوا السكون عند جري الماء عليه ساكن في مكانه واللازم باطل بالضرورة بين الملازمة ان الحركة هي مقارفة سطح لى سطح آخر على تقدير أن يكون المكان هو السطح والجوا عند جري الماء عليه حصل له مقارفة سطح الى سطح آخر فيكون مقتركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكوت الجوا بقاء نسبه مع الساكنات والجوا عند جري الماء عليه نسبه مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لا يقال سكوت بقاء نسبه مع الساكنات مغلل بسكونه لانه انما ينسبه الى الساكنات لانه ساكن فلا يصح تفسير السكون بقاء نسبه مع الساكنات ولناقل أن يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لا مقارفة سطح عن المتحرك

وانصال سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الجرم والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وأيضاً
لو كان المكان عبارة عن السطح لزم ازدياد المكان ونقصه والتممكن بحاله كما اذا انكسبت شمعة فان
السطح المحيط بالشمعة عند تكهها أكبر من السطح المحيط بها عند كونها كروية فالتمكن باق بحاله مع ان
المكان ازداد عند تكهها وبالعكس كما اذا جعلت شمعة كروية فان السطح المحيط بالشمعة عند كرويتها
أصغر من السطح المحيط بها عند تكهها ولقائل ان يقول لا سلم ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها
باقية بحاله فان الشمعة عند تكهها على هيئة وشكل لم يكن عند كرويتها كذلك والله دليل على امكان
الحلا. انه اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء مثلها ثم رفع الصفحة فوقانية دفعة تلتها الوسط
أول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو
ظاهر الفساد أو يحتاج وحينئذ اما انه حين ما يكون في الطرف فيكون في الوسط أيضاً وهو ظاهر الاحتالة
أولا يكون فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم المنتقل في الطرف خالياً وهو المطلوب ولقائل ان يقول
الرفع لا يحصل لا بالحركة والحركة لا تحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط وايضاً
لولا يمكن الحلا لزم من حركة نفس تدافع جلة العالم ان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان محمولاً
أو كان فارغاً والثاني هو المطلوب والاول لا يتخلو اما ان ينتقل الى مكان الجسم الذي انتقل الى مكانه أو الى
مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على حركة المنتقل اليه فلما انتقل كل واحد
منهما الى مكان صاحبه لم يزد توقف حركة كل منهما على حركة الآخر فيكون دورا والثاني باطل لان
الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاحادها سهرها
حتى يلزم من حركة البقية حركة جلة العالم وذلك معلوم البطلان لا يقال يضطل ما وراءه ويسكتاف ما قدومه
لان المقدار زائد على الجسمية فلا يقبل ان يزول من الجسم مقدار ويحصل عقبه فيه مقدار آخر
أزيد أو أنقص لاننا نقول زوال مقدار وحصول آخر فرع وجود الهيولى وعرضية المقدار
وكلاهما ممنوع ولقائل ان يقول قد أقيم البرهان عليهما قال (الفصل الثالث في الكيف الاستقراء
دل على انحصار هذه المقولة في اقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والخاصة بالكميات
والاستعدادات اما القسم الاول ففيه مباحث الاول في اقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت راحة
سميت انفعاليات والا فانفعالات لانفعال الحس عنها اولاً ولا تاتبعه لامزاج اما ان شخص كلامه
العسل وجرة الدم أو بالتويع تكرارة النار وبرودة الماء وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة
الى الملوذات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى كيفيات أول تكيف البسائط بها
أولاً والخفة والثقيل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي الألوان والاضواء والى
المسموعة وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشعومات وهي الروائح) أقول
لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف الاستقراء
دل على انحصار هذه المقولة أي مقولة الكيف في اقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات
النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عن بالاستعدادات ووجه
انحصار الكيفيات اما ان تكون محسوسة بأحدى الحواس الخمس الملموسة والبصر والذوق والشم
وهي الانفعاليات والانفعالات ولا تكون محسوسة بأحدى الحواس الخمس وحينئذ اما ان تكون
مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية أو لا تكون مختصة بذوات الانفس وحينئذ اما ان
تكون مختصة بالكميات وهي الكيفيات المختصة بالكميات أو لا تكون مختصة بالكميات وهي
الاستعدادات اما القسم الاول أي الكيفيات المحسوسة فقد رتب له لانه أظهر اقسامها وقد كثر فيه ستة
مباحث الاول في اقسامها الثاني في تحقيق الملوذات الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق
المسموعات الخامس في تحقيق الطعوم السادس في تحقيق المشعومات المبحث الاول في اقسام

الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راحة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت
 انفعاليات وان كانت غير راحة كعمرة الخيل وصفرة الوجه سميت انفعالات وانما سميت الاولى
 بالانفعاليات لوجهين لحدتهما انها يحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها تحدث
 تابعة للمزاج اما بحسب النقص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحدة منهما تابعة للمزاج الذي
 لا ينفق في الاعند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار
 والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شأن نوع الحرارة ونوع البرودة ان يحدث أيضا
 بالانفعال الذي هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها
 بالانفعاليات بالوجهين لانها لسهرة زواها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للقليل انه ليس بشئ
 وسميت باسم الامر الذي هو في التعبد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم متفولا اليها بالمشابهة
 والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى المحسوسات وهي الحرارة والبرودة
 والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع الكيفيات الاولى لتكيف الباطن العنصري بهما غير
 خالية منها بخلاف سائر الكيفيات الملوثة ولانها تكون ملوثة اولا بالذات بخلاف البواقي فانها ملوثة
 بتوسطها ومن الكيفيات الملوثة الخفة والثقيل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما تقدم البحث عن
 الكيفيات الملوثة لانها تهم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات تدر كها ولا يتجدد جسمان من الاجسام
 خاليا عنها والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات
 وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح قال (الثاني في تحقيق المحسوسات الحرارة والبرودة من
 اظهر المحسوسات واثباتها والحرارة تختص بتفريق الاختلافات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد
 الالطف فالالطف فينضم كل جزء الى ما يشاء كله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتصاق شديدا تنفصل
 سيلانا ودورانا ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال اما بينهما من التلازم والعجاذب كافي
 الذهب وتلييننا ان كان الكثيف غالبا في الغاية كالحديد او تصعدا بالكلية ان كانت قوية والاطيف أكثر
 والاشبه ان الحرارة الغريزية مغارة للحرارة النارية وكذلك الحرارة الفاضة عن الكواكب وقيل هي
 حرارة الجزء الناري المنكسر وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحرارة مصغنة
 لتسخت العناصر الثلاثة وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن
 ولا تسخن ما يجاورها) أقول المبحث الثاني في تحقيق المحسوسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر
 غنية عن التعريف بالحد والرمز ادلائق أظهر من المحسوسات لكن ربما تنقروا الى التنبيه على مفهوم اسم
 بعضها بسبب انبساطه بالغير فاذكروهم من خواصها لم يقصدوا بها اثر بها بل قصدوا بها بيان احكامها
 والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات واثباتها وحما كيقينان فليتان تفعل الصورة واسطمنهما في
 المادة والحرارة تختص بتفريق الاختلافات وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة
 التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف
 فالالطف فان الالطف أقبل لتصعد من الحرارة كالهواء الذي هو أقبل من الارض والاقبل يتبادر
 الى التصعد قبل الابطأ فينفق الاجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من النشء مما فينضم عند
 تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يشاء كله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتصاق بين الاجزاء شديدا كما في الحرارة
 تصعد سيلانا ودورانا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال اما بين اللطيف
 والكثيف من التلازم والعجاذب كافي الذهب فان الالتصاق اذا كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق
 فاذا مال اللطيف الى التصعد جذب به الكثيف الى الانحدار فيصعد سيلانا ودورانا وفيقد الحرارة
 تلييننا ان كان الكثيف غالبا في الغاية كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تصد الحرارة سيلانا
 كافي الحجر وتفيد الحرارة تصعدا بالكلية ان قويت والاطيف أكثر من الكثيف كالنقط والاشبه

أن الحرارة الغريزية مقابلة للحرارة النارية في الحقيقة لأن حرارة النار معدومة للحياة والحرارة
الغريزية شرط لوجود الحياة وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مقابلة للحرارة
النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجوز الناري المنكسر سورتما عند تقابل
العناصر بعضها مع بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله القبرية لا يقال لو كانت الحركة ممتدة
لتسخت العناصر الثلاثة الهواء والماء والارض وصارت نيرانا بسبب حرارتها الاقل واللازم باطل لانا
نقول الاقل لا لا تقبل البهونة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما يحاورها من العناصر **ق** قال «وأما
البرودة فليس هي عدم الحرارة ومنع ان المحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم ولا المكان الاحساس
بالجسم احساسا بالبرودة» أقول قيل البرودة هي عدم الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة
والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم ولا المكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة
كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجودتان تتواردان على موضوع واحد بينهما
غاية الخلقا طبعي **ق** قال «وأما الرطوبة فقال الامام هي البلية المتقضية لسهولة الالتصاق والانفصال
لا يقال فيكون العسل أرطب من الماء اذ هو ألصق منه لانه لا يفصل بعسر وقال الحكماء هي كيفية
توجب سهولة قبول التشكل وزكوهي غير السيلان فانه عبارة عن حركات توجب جد في اجسام
متقابلة في الحقيقة متواصلة في المحسوس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا واليبوسة
مقابلها على الرايين» أقول وأما الرطوبة فقال الامام هي البلية الجارية على ظاهرها الجسم المتقضية
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء أرطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت
الرطوبة كذلك لكان العسل أرطب من الماء اذ العسل ألصق من الماء لا نقول العسل وان كان ألصق
من الماء الا انه ينفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو أرطب من
العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحار الغريب وسهولة
تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجب جد في اجسام متقابلة في الحقيقة
متواصلة في المحسوس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا واليبوسة
مقابل الرطوبة على التفسيرين فعلى الاول هي الخفاف وعلى الثاني هي الكثيفة التي بها يصير الجسم
صعب التشكل بشكل الحار الغريب وصعب الترك واليبوسة مقابل الرطوبة والخفاف مقابل
البيلة والرطوبة واليبوسة كفيئتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير بينهما
اضداد **ق** قال «وأما الخفة والثقيل فهما قوتان يحسن من محالهما بواسطتهما مدافعة صاعدة أو رابطة
ويسميهما المتكاملان اعتمادا والحكمة ميلا طبيعيا وهو لا يوجب جد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي
لامتناع المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسريا كميل الحجر
المري الى الفوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى أسفل والانسان المنحدرو الى
جهتين ان فخرنا بهما يوجب المدافعة لهما ولذلك يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا
اختلفا في الصغر والكبر» أقول ومن الكيفيات الماوسة الخفة والثقيل وهما قوتان يحسن من محالهما
بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة رابطة بالنسبة الى الثقيل والمدافعة الصاعدة
من المسرور والرابطة الى المسرور والاولى كما في الرق المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرمي الى
أسفل ويسمى المتكاملون الخفة والثقيل اعتمادا والحكمة بهما طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجب جد
في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فاعان
الحيز الطبيعي أو الى الحيز الطبيعي وكلاهما محال لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعي والا لكان المطلوب
بالطبع مهرو باعنه بالطبع ولا امتناع المدافعة الى الحيز الطبيعي لامتناع طلب احاصل ثم الميل قد يكون
نفسانيا بان يكون منيعا من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا بان

يكون منبعا من نفس جسم غير ذي ارادة كافي الزنق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان يكون
منبعا عما هو خارج عن الجسم كبل الحجر المرمى الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة طبعي وقسري
كافي الحجر المرمى الى أسفل فان فيه ميلا طبعيا وميلا قسريا الى أسفل ولذلك كان حركته أسرع مما اذا
تحرك بطبعه وحده الى أسفل أو أحدهما طبعي والاخر قسري كالانسان المنحد من الجبل فان الميل
الطبعي والنفساني الى جهة أسفل قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسر الميل بالقوة
التي فوقه جيب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشيء الواحد وعنه دفعة واحدة محال ولذلك
أو ولا جيل جواز اجتماع الميادين الى جهتين اذا فسرناه بعلي جيب المدافعة يختلف حال الجبرين المرميين
الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطء اذا اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير
أعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فتكون المعاوقه من الحركة القسرية في
الحجر الكبير أقوى فتكون حركته أبطأ ولقائل أن يقول الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا تنفذ
المدافعة عنه فلو اجتمع الميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشيء والى الشيء دفعة واحدة وهو
محال وانما تكون حركة الجسم الكبيرة بطأ لان المعاوقه فيه أكثر وذلك لان الطبيعة هي المعاوقه للحركة
القسرية وفي الجسم الكبير مثل ما في الجسم الصغير من المعاوقه وزيادة **❦** قال (والصلابة مما يمانعه
الغاز واللين عديمها وقيل هما كقيمتان تقتضيانها والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا
استواءها فحاج من مقولة وضع الا اذا فسرناها بكيفيتين تابعتين للوضع) أقول الصلابة مما يمانعه الغاز
واللين عديم يمانعه الغاز فيكونان متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية تقتضي
عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم ما أقوام غير سما لا يتنقل عن وضعه ولا يتعدو ولا يتفرق
بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز الى الباطن وعدم التفريق بسبب اليوسه واللين كيفية تقتضي
قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم ما أقوام سيال فيتنقل عن وضعه ويمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة
وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة ونعاسه بسبب اليوسه فتكون الصلابة واللين من الكيفيات
الاستعدادية قال الامام قيل الصلابة هو الذي لا يتغير وهناك أمور ثلاثة الاول عدم الانغماز والثاني
بقاء الشكل والثالث بقاء المقاومة و ليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزنق مقاوم
وليس يصاب فاد الصلابة هي الاستعداد الشديد لفعول الافعال وقيل اللين ما يتغير تحت الاصبع
فهناك أيضا أمور ثلاثة أحدها الحركة والثاني الشكل والثالث الاستعداد لقبول الانغماز وليس اللين
الا الاخير فتكون الصلابة واللين كقيمتين يكون الجسم مما يستعد للافعال وعديمه عن الشكل
الخاص والملاسة استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة عدم استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها نائفا
وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناها بكيفيتين تابعتين لاستواء
وضع اجزاء الجسم والاستواء غفيم شديد يكونان من مقولة التكيف **❦** قال (الثالث في تحقيق
المبصرات أما الألوان فهي أظهر المصنوعات ماهية ودليمة وقد قيل البياض يقبل من مخالطة الهواء
بالاجسام الشفافة المتصغرة كفي الثلج والاور المسقوفة وموضع شق الزجاج كالسواد من كثافة الجسم
وعدم غور الضوء فيه وأجيب بان ذلك قد يكون سبب حدوثها والبياض يوجد دائما لا يعقل فيه
ذلك كالبياض المصنوع ولين العذراء فانها جسد الطبع والانعقاد بصير ان تقل وأكثف فانه يحيف جسد
الابيض وهو دليل على قلة الهوائية فيه والمشهور ان أصل الألوان هو السواد والبياض والباقي
يتركب منهما وقيل والحرة والخضرة والصفرة وزعم الشيخ أبو علي ان وجود الألوان مشروط بالضوء
لانها لا تفسر بها ظلمة وذلك اما لعدمها أو لعدمها الظلمة والثاني باطل لان العدم لا يعوق قسعين الاول
والامتناع عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها فلا ترى عند عدمه) أقول المبحث الثالث
في تحقيق المبصرات فها أول المبصرات وهي التي تكون مبصرة أولا وبالذات وهي اللون والضوء

أما الألوان فهي أظهر المحسوسات ماهية وهيئة أي وجودا قال الامام القون بالقواه بتصور تصور
 أو لبا فلا يمكن تعريفه مجرد ولا رسم والذي يقال من ان السواد هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة
 للبصر وكذا لان العقلاء يبداهة عقولهم يدركون التفرقة بين السواد والبياض وأما كون السواد
 قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصورونه الا بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء
 أحوالهما فيكون تعريف السواد والبياض جهات تعريفها هو أخفى وقيل انه لا حقيقة لشي من الألوان
 أصلا والبياض يتقبل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصورة جدا كافي التلج والبلور المسحوق
 وموضع شق الزجاج فانه لا سبب لبياض التلج الا ان فيه أجزاء صفرا جديبة خاطها الهواء ونفذ فيه
 الضوء وكذا البلور المسحوق يرى أبيض لذلك فانا تعلم ان أجزاءها الصلبة عند الإجتماع لم يتفعل بعضها
 عن بعض وموضع شق الزجاج يرى أبيض لذلك والسواد يتقبل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق
 الجسم والحق ان السواد والبياض كقيمتان حقيقتان قائمتان بالجسم في الخارج وان ما جعل سببا
 لتقبلهما قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المصاوغ فانه يحس به ولا يعقل
 فيه ما ذكرناه بعد الصلصق صار كشيء ولا يحس قبل الصلصق مع انه كان شفا فافان اختلاط الهواء بعد الصلصق
 منتف لكونه أنقل والنقل وليل عدم مخالطة الهواء وكما ان العذراء وهود واثبيه بالين يحصل من خلط طبع
 فيه المراد سنج حتى يصل فيه وصفي الى أن يبقى الخلل في غاية الصفاء فان لبن العذراء يصف بعد الايضاض
 وحفاقه بعد الايضاض دليل على قلة الهوائية فيه وعلى ان الارضية التي فيه بعد الايضاض أكثر ما قبل
 والمشهور ان أصل الألوان السواد والبياض وباقى الألوان يتركب من السواد والبياض وقيل أصل الألوان
 السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ أبو علي ان وجود الألوان مشروط بالضوء وان
 اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعد لقبول اللون الخاص
 بعد وتحقق الضوء واحتج عليه بالانحس بالالوان في الظلمة وعدم الاحساس بالون في الظلمة اما لعدم
 الالوان ولما وقعة الظلمة عن الاحساس والثاني باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يوق تعين الاول
 والامتناع على هذا الاحتجاج بانه لم يبحر أن يكون الضوء شرط إحصار الالوان فلا ترى الالوان عند
 عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء
 وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقته مخالفة لحقيقته اللون الحاصل عند ضعف
 الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة لقون الثاني وحدث اللون
 الثاني ولا وجود للقد المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يتعنى تحقق حصصه الجنس عند انتفاء
 انفصل فيحدث من هذا أن الضوء شرط وجود اللون **في** قال **﴿** فرع الالوان قد تو جد شديدة اذا كانت
 صرفة وضعيفة اذا اختلط بها أجزاء صفرا تضادها اختلاطا لا يتميز معه **﴾** أقول الالوان قد تو جد شديدة اذا
 كانت صرفة كالسواد الذي لم يختلط به شيء من أجزاء البياض وغيره من الالوان وقد تو جد ضعيفة اذا
 اختلط بها أجزاء صفرا تضادها اختلاطا لا يتميز في الجنس بعضها عن بعض كما اذا اختلطت الأجزاء البيض
 بالأجزاء السوداء اختلاطا لا يتميز معه في الجنس فيرى هذا السواد أقل سوادا من السواد الذي لا يكون كذلك
 ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة **في** قال **﴿** وأما
 الاشياء فقبل انها أجسام شفافة تنفصل عن المضي لانها متحركة بدليل التحدرها عن الكواكب
 وانعكاسها وكل متحرك جسم وأجيب بمنع الصغرى ودليلها عورض بانها لو كانت اجساما متحركة لم يقضي
 طباعها الصغرات الى جهة واحدة وأيضا لو كانت اجساما وكانت محسوسة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوا
 أكثر ستر والواقع بخلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل هو القون ومنع بانه قد يحس به
 دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة ثم انهما ما هو أول وهو الحاصل من مقابلة المضي والذات يسمى شيئا ان
 قوي وشعاعا ان ضعف وما هو ثان وهو الحاصل من مقابلة المضي بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت

الاسفار وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى في روافظ الان حصل من مقابلة الهواء المتكثف به
واغما لم يحس به كما يحس بالجدار المضي اضعف لونه الذي يترقن على الاجسام يسمى لها نارا فان كان ذاتها
يسمى شعاعا كالمشمس والابر يقا كالمراة والظلمة عدم النور وهما من شأنه الضوء وقيل هي كيفية تمنع
الابصار ومنع بانه لو كان كذلك لو حب ان لا يرى الجالس في الظلمة تار او قد يقرب يوما حولها ولقائل ان
يقول المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بآرائي اقول اختلفوا في ان الضوء جسم او لا فذهب المحققون الى ان
الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل ان الاضواء اجسام شفاقة تتفصل عن المضي لانها متحركة
وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فيبينه واما الصغرى فلان الاضواء متعددة من المضي
ومنعكسة مما يقابل المضي لذاته الى غيره وكل مصدر ومنعكس متحرك اوجب منع الصغرى بالانسان
ان الاضواء متحركة قوله لانها متعددة ومنعكسة قلنا لانسان ان الضوء متحرك ومنعكس بل الضوء يحدث
في قابلية المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شئ حال او شئ في مكان مقابل سبق الى الوهم انه متحرك
ومنعكس وهو عرض الدليل المذكور بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة فمقتضى طباعها كانت متحركة
الى جهة واحدة لا امتناع الحركة بالطباع الى جهتين واكثر فلا تحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس
كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتين او اكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان كانت محسوسة
مبصرة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر ستر ما تحتها والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون سائر ما
تحتة وكما ازداد الضوء كان ما تحتة اظهر وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان
الحس يكذبه وفيه نظرفاته لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه سائر ما تحتة فان كثيرا من الاجسام
المحسوسة لا يكون سائر ما تحتها مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء جسم ما يلزم التداخل
او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم باطل وقيل الضوء هو اللون ومنع بان
الضوء قد يحس بدون اللون في البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ولان الضوء لو كان
نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء ولا يشارك في البياضية واللازم باطل
لان السواد والبياض قد يشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية ثم ان الاضواء منها ما هو ضوء
اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضي لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء
ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضي بالغير كالضوء
الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيا بالهواء الذي صار مضيا
بالشمس والكل ضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني في روافظ يسمى الضوء
الثاني ظلا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكثف بالضوء الذي صار مضيا بالشمس قوله واما
يحس به اشارة الى جواب دخل مقدور تقرير الدخول ان الظل لو كان ضوءا لاحتس به كما يحس بضوء الجدار
المضي لمقابلة الشمس فتقرر الجواب ان المضي باطل كما يحس بضوء الجدار المضي بمقابلة الشمس
لضعف الظل فان الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا يحس به قوله اضعف لونه اشارة الى
هذا الضوء الذي يترقن على الاجسام يسمى لها نارا والمعان ان كان ذاتها يسمى شعاعا كالمشمس وان لم
يكن للمعان ذاتها يسمى برق كالمراة والظلمة عبارة عن عدم النور اى عدم الضوء وهما من شأنه
الضوء فان الشئ الذي انتفى عنه الضوء ارسل ما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية
تمنع الابصار ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية مانعة للابصار لو حب ان لا يرى الجالس في الظلمة تار او قد
يقرب ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل ولقائل ان يقول الظلمة التي تحيط
بالمرئي هي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالمرئي قال الرابع في تحقيق المسوعات الحروف
كسفات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعضها في الثقل والخفة وهي تنقسم الى مصونة وهي حروف
المداولين والى مصونة وهي ما عداها والمشهد وان السبب الاكثر للصوت خروج الهواء بقرع اوقاع

حنيف وان الاحساس به يتوقف على وصول الهواء الى الصماخ لانه يعمل بهبوب الريح و يتخالف عن
 مشاهدة السبب كما في ضرب الفأس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره
 وانه محسوس به في الخارج والالما علت بهته والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متوجع عن جبل
 أو جسم أمّلس ﴿ اقول المبحث الرابع في تحقيق المسهوتات وهى الاصوات والحروف وهما غنيتان عن
 التعريف لجلاء ماهيتهما والحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر
 يشاؤك في الخفة والثقيل يتميز في المجموع استر زنا بالقيء الاخير من الصوت الطويل والقصير
 وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منهما قد عرض له شبهة يتميز بها عن صوت آخر هو له في
 الخفة والثقيل لكن ايس يتميز في المجموع لان الطويل والقصر والملائمة وعدمها ليست بمجموعة
 اما الطويل والقصر فلا تخاف من الكميات وهى غير مجموعة واما الملائمة وعدمها فلا تخاف من مطبوعات
 والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف تنقسم الى مصنونة
 وهى التى تسمى بالبرية حروف المد واللين وهى الالف والواو والياء اذ اولدت من اشباع ما قبلها من
 الحركات المجانسة لها كالفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كما هو وهى ولا يمكن الابتداء بها في تلك
 الحالة لانها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى مضمة وهى ما عدا ما اى ما عدا حروف المد
 واللين مثل التاء والظاء وغيرهما يمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت هو توجع الهواء
 بقرع أو بقلع حنيف وليس التوجع عبارة عن حركة انتقالية من هوا واحد بعينه بان يكون الهواء
 الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل التوجع عبارة عن امر يحدث في الهواء يصدم بعد
 صدم وسكون بعد سكون وهذا التوجع سببه القرع وهو امساس حنيف أو القطع وهو تفرق حنيف فان
 القرع والقطع كل منهما يوجب الهواء الى أن ينقلب من المسافة التى سلكها القارع أو القاطع الى جنبها
 بعنف شديد يلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه لتشكيل والتوجع الواقعين هناك والقرع والقطع
 اللذان هما سبب التوجع الذى هو سبب قرع ببالصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء بشئ
 يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع شئ من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان
 الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتوجع الحامل للصوت الى الصماخ لان صوت المؤذن على
 المنارة يعمل من جانب الى جانب عند هبوب الريح ولان الاحساس بالصوت قد يختلف عن مشاهدة
 السبب كما في ضرب الفأس فاننا اذا رأينا من البعيد من يضرب الفأس على الخشب شاهدنا الضرب قبل
 سماع الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلة ووضع أحد طرفيها على فم وطرفها الآخر على صماخ انسان
 وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اى
 موجود في توجع الهواء الخارج عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتوجع الخارج عن
 الصماخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عند ملاسة الهواء المتوجع عند بلوغه الى الصماخ و رد هذا
 بانه لو كان كذلك لما علمنا بهته كما انما ندرك الملموس الاحال وصوله البنائ ندرك باللمس ان الملموس
 من اى جهة وصل اليه والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متوجع عن جبل أو جسم أمّلس فان
 الهواء اذا توجع وقارمه مصادم كجبل أو حدار أمّلس بحيث ينصرف هذا الهواء المتوجع الى خلف محفوذا
 فيه هيئة تخرج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى ﴿ قال ﴿ الخامس في تحقيق الطعوم
 الجسم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة أو البرودة أو المعتدل بينهما
 فيفعل الحار في الكثيف مارة وفي اللطيف حراثة وفي المعتدل مألوة والبرودة في الكثيف عقوصة وفي
 اللطيف حوضه وفي المعتدل قبض والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف وسومة وفي المعتدل تافهة
 وقد يطلق التقه على ما لا طعم له أو لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يخلل منه ما يحاط اللسان لشدة تكاثفه
 فيحس به وقد يجمع طعمان كالحرارة والقبض كما في الحفص ويسمى البشاعة والمرارة والمألوة كما في البسجة

ويسمى الزعونة) أقول المبحث الخامس في صحة من الطعوم وهي تسعة باعتبار القابل والفاعل فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف أو كثيف أو معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فتفعل الحرارة في الكثيف الحرارة وفي اللطيف الحرارة وفي المعتدل الملوحة فتفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الجوضة وفي المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الجسلاوة وفي اللطيف التسومة وفي المعتدل القفافة والتفه يطلق على معنيين مختلفين أحدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة نكافته ولا يتصل منه شيء بخاط اللسان فلا يحس بطعمه كالخاس والحديد فانه لا يتصل منه ما بخاط اللسان فيحس بطعمه لشدة نكافته ثم اذا احتيل في تحصيل أجزائه واطاهاها أحسن منه طعم والتفاهة بهذا المعنى هي التي عدت من الطعم الاول واعلم ان التسعة مفردات الطعوم هي هذه وقد يجمع في الجسم الواحد طعمان أو أكثر فيص بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعومين فكما يجتمع الحرارة والقبض في الحفص ويسمى البشاعة والحفص بضم الحاء والاضاد الاول وقتهادواء وهو نوع من الاشنان وكما يجتمع الحرارة والموحصة في السفة ويسمى الزعونة واما اجتماع الأكثر فكما يجتمع الحرارة والحفافة والقبض في الباذنجان ﴿ قال ﴾ (السادس في المشهومات الروائع الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة تسمى منته وقد يقال رائحة حلوة وحامضة باعتبار ما يقرنهما ليس لأفواعها أسماء خاصة وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكثف به الى الخيشوم وقيل المختلط بجزء لطيف معتدل عن ذي الرائحة) أقول المبحث السادس في المشهومات وهي رواائح المدركة بالشم ولا أسماء لأفواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة للمزاج تسمى منته وقد يشق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقرنهما من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكثف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف معتدل عن ذي الرائحة الى الخيشوم وهو جيد فان المسئلة اليسير استحبال ان يتصل منه أجزاء يحصل منها رائحة منتشرة انتشارا في مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرائحة التي أحس بها أولا ﴿ قال ﴾ (وأما القسم الثاني أهني الكيفيات النفسانية فهي الحياة والعفة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت منها راحة سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالا وبيانها في مباحث الاول في الحياة وهي قوة تتبع الاعتدال الذروي وتقبض منها سائر القوى واستدل الحكيم على مقارنتها لقوى الحس والتغذية بان عضو الملوحي وليس بحساس والعضو القابل حي وليس بمعتدل والنباتات بعكسه ومنع بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة بل وان يمنعها عنه عائق لا يبال القوة ما يؤثر بالفعل لانه لو سلم لزم ان لا يطلق لفظ القوة عليه لادعاه وبان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالذات ومنع بانها لو قامت بالجهة ومعها تحدث كان الواحد حالاً في محال وهو محال وان تعددت كان كل واحد مشروطاً بالآخر فيلزم الدور وبأنه تقرر الموت عدم الحياة عما من شأنه وقيل هي كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير) أقول لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني أهني الكيفيات النفسانية وهي الحياة والعفة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راحة سميت ملكة وما ليست كذلك أي ما ليس راحة سميت حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة كالرسوخ وعدمه لان الكيفية النفسانية أول حدوثها تسمى حالاً ثم يبعثها نصير ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض ويبان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث الاول في الحياة الثاني في الادراك الثالث في القدرة والارادة الرابع في السدة والالام

الخامس في الصحة والمرض المبحث الاول في الحياة والحياة قوة تنبع الاعتدال النوعي وبقيض عنها
 سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي أن يكون لنوع ما مزاج هو ألمع الاضحية بالنسبة
 اليه وقد ترم الحياة بانها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستندل الحكمي أبو
 علي على مقارنة الحياة لقوى الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وقسده
 وليس بحساس فتكون الحياة غير قوة الحس والعضو الذابل حي وليس بمتخذ ضرورة كونه ذابلا والنبات
 متخذ وليس بحي فوجد الحياة بدون قوة التغذية وقوة حدة القوة التغذية بدون الحياة فتكون الحياة غير
 قوة التغذية ومنع قول الشيخ باننا لانسلم ان الحياة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج
 حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمتخذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذية لا يقتضي عدم
 قوة الحس وعدم قوة التغذية لجواز أن تكون قوة الحس والتغذية موجودة معهما من الاحساس
 والتغذية عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لا بالقوة وحده فتكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس
 فيهما اقوى الحس والتغذية ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل لا نقول لانسلم ان القوة ما يؤثر بالفعل بل
 القوة مبدأ الفعل أعم من أن يكون مؤثرا بالفعل أولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان
 لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي من شأنه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم ذلك
 الشيء ومنع ايضا بان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة والذات فلا يلزم من مغايرة غاذية
 النبات للحياة مغايرة غاذية الحيوان للحياة وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة وقالهم
 باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحياة والبنية عند الحكماء عبارة عن الحس المركب من
 العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحياة وعند المتكلمين البنية عبارة
 عن مجموع جواهر فردية لا يمكن الحيوان من أقل منها قال الحكماء الحياة مشروطة باعتدال المزاج
 وبالروح وهي أجسام لطيفة تتولد من بخارات الاخلط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي
 تسمى بالشرابيين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون الحياة مشروطة بالبنية
 واستندل على امتناع اشتراط الحياة بالبنية بان الحياة ان قامت بمجموع اجزاء البنية واتحدت الحياة كان
 العرض الواحد حلا في محال متكررة وهو محال وان تعدت الحياة بان يكون في كل جزء من البنية حياة
 على حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطة باقسام الاخرى يميز آخرها لانه يمكن البنية الصالحة شرطا في
 الحياة واذا كان مشروطا يلزم الدور وهو محال وفيه نظر فان الحياة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء
 من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكررة والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة
 والاولى ان يقال عدم الحياة عما وجدت فيه الحياة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة وقيل الموت
 كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يحتاج ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب
 كونه وجوديا لان العدم مقدرا ايضا قال (الثاني في الادراكات وهي اما ان تكون ظاهرة كالاحساس
 بالمشاعر الخمس واما باطنية ترضى تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما ان يكون جامزا أولا والاول
 اما ان يكون مجموعا أولا الثاني التقليد والاول اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد والاول هو
 العلم والثاني اما ان يكون متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن قال جرجان والمروج رحمهم والتصور هو
 وجود صورة المعاصم في العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل اننا نتصور المهدوم وغيره عن
 غيره غير ان لا يتحقق الا بعد الثبوت وليس هو في الخارج فهو في الذهن واعتراض عليه بانه يجب كون
 الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا معا عند تصورها والحق انهم ان قصدوا بالصورة ما يشبه المضيف
 في المرأة فصيح وان ارادوا ما يشترك الخارج في تمام المشاهدة فباطل لانها عرض والمتصور قد يكون
 جوهر او انشي قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثل لزم اجتماع المثليين لا يقال العاقل والمعتقل واحد لان
 العاقل هو الذي حضر عند ما هي مجردة وهو اعم من الذي حضر عنده ما يقايره لان حضور الشيء عند

نفسه محال وقيل تعاقب خاص بين العالم والمعلوم فبعدم تعدد المعلومات وبشكل يشغل الشيء نفسه وقيل
صفة فيجب العالمية وهي حالة لها تعاقب بالمعلوم فعلى هذا لا يتعد بتعدد المعلومات أقول المبحث
الثاني في الإدراكات الإدراك غنى عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات أنفسها حاصلة
عند النفس وحصول نفس حقيقة الشيء أقوى في التصور من حصول الشئ والمثال فلهذا كانت
الصفات النفسانية والوجدانيات أقوى في التصور من الامور الخارجية عن النفس فان تصور الصفات
النفسانية يحصل حقيقة او تصور الامور الخارجية عن النفس يحصل مثالا وصدق البدهي على
التصور وصدق اللازم البين الذي يحصل بزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان
صدق البدهي على التصور ليس صدق الداعي ولا صدق لمرضى المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان
الشيء اذا كان متصورا بالبداهة يلزم من تصوره وتصوره معنى البدهي بزم العقل بانه بدهي من غير
احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن
مقتضاه فيحصل اضطراب في عقلات العقل بسببه فيحتاج الى تنبيه الجليص عن شوب التوهم الى
صرف العقل فالمدكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لا يناقض ولا يعارض نعم قد
تفهم قوة المنبه من اراد التنبيه على وجه مستقيم فيتوقف على قوة بيان حاصل بحسب أصل الفطرة أو
بالكسب وقد يفهم المنبه عن تفهم المراد من تنبيه فينتقل الى تنبيه آخر حتى ينتبه الالهم الان
بقصر مطلقا فيسمى ان يجبر فكل ميسر لما خلق له قال الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك بشاهد هام به يدرك هذا تعريف الادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يقش فيه
عن اراد المدرك ولم يلزم من أخذ المشتق في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخى لان تعيين
مدلول الادراك يكون بأمر مختص به غير شامل لساائر الصفات النفسانية وهو تمثيل الحقيقة على وجه
المشاهدة لم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخى وهذا التعريف تعيين للمعنى
المسمى بالادراك الذي يشترك فيه العقل والتوهم والتخيل والحس والشيء المدرك اما نفس المدرك
أو غيره وغيره اما غير خارج عنه أو خارج عنه والظاهر عنه اما مادي أو غير مادي فهذه اقسام أربعة
والاولان منها ادراكهما يحصل نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون حلول والثاني بالحلول
والاخير ان لا يكون ادراكهما يحصل نفس الحقيقة بخارج بل يحصل مثال الحقيقة سواء كان
الادراك مستفاد من انظار جسي أو انظار جسي مستفاد من الادراك والثالث ادراكه يحصل
صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يقتصر الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادي
فقوله هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك متناول للجميع يقال عقل كذا عند كذا اذا حضر
منتصبا عنده نفسه أو بجمله فلا تصاب بنفسه بتناول الاولين وبجمله يتناول الاخيرين وقوله عنده
أهم من أن يكون بالحلول فيه أوفى آله أو بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشمله والادراك
بمعرضه اضافتان احدهما الى ذى الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرضنا لذكرهما في التعريف
وبسبب عرض الاضافتين يكون المدرك والمتناهيان والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة
بان يكون المدرك بذاته يدرك والى ادراك بالآلة وللتنبيه على التمييز ذكر قوله بشاهد هام به يدرك فان
كان يدرك بغير آلة فبما يدرك هو ذات المدرك فيشاهد الذات وان كان يدرك بالآلة فبما يدرك هو الآلة
فيشاهد الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع ما قبل المشاهدة نوع من الادراك فتكون أخص
منه فيكون التعريف بالاخى وكذا ما قبل انه يلزم منه ان تكون الآلة هي المدركة أيضا فان تميل
الحضور فقط عند ما يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس
لا يكون مدركا فلنا الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره
عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة لا بان يكون حاضرا من احداهما عند المدرك والاخرى عند

الا^١ فالتفكير هي المدركة ولكن بواسطة الحضور عند الا^٢ لان كان ما به يدرك الا^٣ فالحضور عند
 المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته ممثلة عند المدرك والحضور عند الا^٤ تعلم من قوله بشاهد ما
 ما به يدرك ثم الادراكات اما ان تكون ظاهرة كحساس المشاعر الخمس والبصر والسمع والشم
 والذوق واما ان تكون باطنية كالتعقل والتوهم والتفكير والادراكات الباطنية منسقة الى تصورات
 وتصديقات وذلك لانه لا يتخلو امان لا يخلق الادراك حكم أو يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو
 التصديق وقد اشير في صدر الكتاب الى ان قسمة التعقل الى التصور والتصديق لا تقتضي عدم انقسام
 ضمير التعقل من الادراكات الى التصور وإلى التصديق ثم التصديق اما ان يكون جازما أي مانعا
 احتمال النقيض أو لا يكون جازما والاول أي الجازم اما ان يكون لموجب أي لدليل أو لا يكون لموجب
 الثاني أي الذي لا يكون لموجب والتفكير هو الذي يكون لموجب اما ان يشغل متعلقه التقيض
 وجه سواء كان في الخارج أو عند اذا كرهت شككته مشككت وهو الاعتقاد أو لا يقبل متعلقه التقيض
 لا في الخارج ولا يثبت كيكلة مشككت وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الشبونية بين طرفي التصديق أي الحكومة
 عليه وبه التي يرد عليها بالاجاب والسلب والثاني أي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان مساوي
 الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصديق أي تصور
 الشيء الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل
 ان تصور المعلوم وبغيره من غيره غير لا يتحقق الا مع الوجود وليس للمعلوم وجود في الاعيان فحين
 ان يكون في ذهن واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لموجب أن يكون ذهن
 حار أو بارد مستقيما مستديرا معا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم
 ان أرادوا بالصورة ما يشبه المتفكير في المرأة فبذلك أن يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه
 حينئذ يكون التصور هو وجود مثال المعلوم في العالم والمثال غاي في كثير من الاحكام لماله المثال وان كان
 كذلك يلزم أن يكون ذهن حار أو بارد مستقيما مستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة
 والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ما هيها غير ليس كذلك بل الحاصل مثالها وان أرادوا
 بالصورة ما يشارك الخارج في تمام الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع
 والتصور قد يكون جوهر كالحاسم وأنواعها قوله والثاني قد تصور نفسه اعتراض آخر على ان
 التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم تقرير الاعتراض ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم في
 العالم لزم اجتماع المثاليين واللازم باطل فاللزم مثله بيان الملازمة ان الشيء قد تصور نفسه كصور
 أنفسه افلو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم للزم من تصور الشيء نفسه وجود صورة الشيء
 في نفسه فيحصل فيه مثله فلزم اجتماع المثاليين لا يقال الشيء اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعتقل
 واحدا فان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو أهم من الذي حضر عنده ما بغيره أو ذاته فاذا
 تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع المثاليين لا نقول حضور الشيء عند نفسه محال بالضرورة فلا بد من
 اجتماع المثاليين أو القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم في العالم وقيل ان العلم امر اضافي وهو
 تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضائق اليه وقيل
 العلم صفة توجب العالمية والعالية حاله تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات
 اذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمر متكررة تكرار الصفة اذ يجوز أن يكون لشيء واحد تعلقات بأمر متعددة
 واعلم أن علم الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم والوجود والخاص وعلم غيره الله تعالى
 بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم في العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود
 العالم والمعلوم والوجود اثنان في الممكنات فالعلم غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن العالم من أحواله
 غير العالم والمعلوم أيضا غير العالم فيحقق في الاول أمر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلاثة

والعلم بالشيء الذي هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيحقق أربعة أمور
 عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم في العلم بالاشياء الخارجية عن العالم صورة
 وحصول تلك الصورة وإضافة الصورة الى الشيء المعلوم وإضافة الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء
 الغير الخارجية عن العالم حصول نفس ذلك الشيء الحاصل وإضافة الحصول الى نفس ذلك الشيء ولاشك
 ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها لا تكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشيء في العلم
 بالاشياء الغير الخارجية عن العالم تكون جوهر ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة
 موجودة لافي موضوع ضرورة تكون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه حينئذ
 تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فتكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجية عن العالم
 فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلاشك ضرورة صدق حد العرض عليه
 فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهر افعرض أيضا لكن فيه
 شبهة اما انه عرض فله صدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهرية صفته
 ذاتية قاهية من حيث هي جوهر وماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب
 الماهية الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول
 محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر تكون الصورة العقلية أيضا جوهر
 فلا تكون عرضا اذ يمنع أن يكون الشيء الواحد بعينه جوهر وعرضا الجواب اننا نسلم ان الماهية من
 حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي
 لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا نسلم ذلك ولكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني هو ماهية
 المعلوم بل شبهها ومثاله واشج والمثال لذلك الشيء مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من
 الشيء في العقل هو عين الشيء واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية
 ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهر وعرضا واما الحصول
 سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم أو حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء ليس
 بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه هذا الاعتبار انه ماهية يكون وجوده لافي موضوع أو في موضوع
 لانه بهذا الاعتبار وجود ماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود أيضا في نفسه مفهوم عرض له وجود
 في العقل يكون عرضا لانه حينئذ يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود في موضوع هكذا
 ينبغي ان يتصور العلم حتى تندفع الشبهات الواردة عليه في قال (فرعان على القول بالصورة الاولى الصورة
 العقلية تفارقها الخارجية في انها محسوسة وممتانة وممتعة الحلول في مادة ماهي أو فرمها ومنفعة
 يحدث ما هو اقوى منها الثاني الصورة العقلية كلية لاي معنى انها كلية في نفسها فانها صور جزئية
 في نفوس جزئية بل لان المعلوم بها كلي أولان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع سواء وسلم
 اجباني يتعلق بامور متعددة باعتبار امر شامل لها وتقتضي بتعلق باعتبار كل واحد منها وفعل هو
 كما صورت فعلا ففعله وانفعالي كما اذا شاهدت شيئا ففعلته) أقول فرعان على القول بان العلم هو
 حصول صورة المعلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية أي البهريّة عن الغواشي الغريبة والواحي
 المادية التي لا يلزم ماهية الشيء عن ماهيته الحاصلة في العقل تفارقها الصورة الخارجية جبهة المسترنة
 بالواحي المادية في ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج وممتانة لان المادة اذ حلت فيها صورة
 امتنع ان يحل فيها حينئذ صورة اخرى مثلها وفي ان الصورة الخارجية تمتعة بالحلول في مادة ماهي أضر
 منها وفي ان الصورة الخارجية جبهة مستدعة يحدث صورة هي اقوى منها كافي الكون والفساد بخلاف
 الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير ممتانة فانه يجوز ان تحل في القوة العاقلة صورة متعددة معا غير
 متمتعة بالحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولهما في العاقلة والصورة العقلية غير مستدعة

بحلول ما هو أقوى منها في العاقلة الفرع الثاني ان الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية في نفسها
من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفوس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية
بل الصورة العقلية كلية لان المعلوم بها كلي مثل صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو
الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركين كثيرين أو الصورة العقلية كلية لان نسبتها
الى كل واحد من افراد ذلك النوع على السواء على معنى انه اذا سبق الى النفس أي واحد من تلك الافراد
تقع عنه هذه الصورة العقلية واذا سبق واحد فتأثرت النفس منه هذه الصورة لم يكن لماعداه تأثير في
النفس بصورة أخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض أولا فلا اثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها
فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي والعلم اجالي يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ
تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسألة ثم غفلت عنها ثم سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي
مبدأ تفاصيل تلك الامور تفصيلي يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية
المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بغيرها من بعض في العقل فاذا كان الكل
متصورا بوجوه شاملة للجميع على أن يكون وجود الجميع واحدا يكون العلم بالاجزاء اجاليا وأيضا العلم
فعلي بان تسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية شيئا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا
تصورت شيئا كذا فعملته وانفعالي بان تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت
شيئا فعملته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء ﴿ قال ﴾ مسألة النفس أربع مرات
الاولى استعداد العقل ويسمى العقل الهولاني والثانية ان تحصل البديهيات باستعمال الحواس في
الجزئيات وهي العقل بالملكة التي هي مناط التكليف والثالثة ان تحصل النظريات بحيث يتمكن من
استحضارها ويسمى العقل بالفعل الرابعة ان يستحضرها ويلتفت اليها ويسمى العقل المستفاد ﴿ أقول ﴾
ختم مباحث الادراكات بمسألة في مراتب النفس التي تصير بحسب تكميل جوهرها عقلا بالفعل وهي
أربع فمراتب الالهية الاولى استعداد العقل وهي قوة استعدادية من شأنها ادراك المعقولات الاولى
ويسمى العقل الهولاني تشبيها بالهولي الاولى الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي
حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم والثانية قوة أخرى تحصل لها عند حصول البديهيات
باستعمال الحواس في الجزئيات تنبأ لا اكتساب الفكريات اما بالذكرا أو بالحدس ويسمى العقل
بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة هي القوة التي بها ان تحصل النظريات المفروغ عنها كالشاهدة
معي شات من غير افتقار الى اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان يستحضرها
ويلتفت اليها مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد ﴿ قال ﴾ الثالث في القدرة والارادة
القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهي ميل يعقب اعتقاد الفع كإمكان الكراهة فقرة تعقب اعتقاد الضر
وقيل القدرة مبدأ الأفعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وقادارة الفلكية عديم يجعلها شاعرة على
الاول والنباتية على الثاني والقوة العنصرية بخارجة عنها وهي غير المزاج لانه من جنس الحرارة
والبرودة وتأثيره من جنس تأثيرهما والقدرة أليست كذلك والقوة مبدأ الفعل مطلقا وقد يقال
لامكان الشيء مجازا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق روية والفرق بينه
وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ومن منه ذلك أرادها القوة المستمعة لشرائط
التأثير ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل والهبية تراد في الارادة فحسب الله تعالى لعباده ارادة كرامتهم
وعجبة العبادة ارادة طاعته وارضائه الاستراض والعزم جزم الارادة بعد التردد ﴿ أقول المبحث ﴾
الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما
ان الكراهة فقرة تعقب اعتقاد الضر اعلم ان الأفعال الاختيارية لها مبدأ أربعة الاول التصور
الجزئي للشيء الملائم أو المانفر تصور مطابق أو غير مطابق وانما ينبغي أن يكون تصور جزئيا لان

التصور والكلية يكون نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح أحد الأمور المتساوية على الباقية بلا مرجح ولا جميع الجزئيات لا امتناع حصول الأمور الغير المتناهية الثاني شوق يبعث من ذلك التصور ما ينفذ جذب ان كان ذلك الشيء لذبا أو ناعما فبقينا أو ظنا ويسمى شهوة واما محمود دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مؤلما أو ضارا فبقينا أو ظنا ويسمى غضبا الثالث الإرادة أو الكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضرر والذي يدل على مغارة الإرادة والكراهة للشهوة والغضب كون الانسان مرده التناول بالاشتهيه وكاره التناول ما يشتهيه وعنده وجود الإرادة أو الكراهة يرجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسواء الرابع القدرة وهي القوة المنبثقة في العضلة ويدل على مغايرتها للسائر المبادئ كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الأجزاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد وقيل القدرة مبدأ الأفعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وقفا لأنها صفة تؤثر وفق الإرادة ومبدأ الأفعال المختلفة والقوة العقلية عند من يجعلها شاعرة قدرة على الأول لأنها تؤثر وفق الإرادة وليست بقدرة على الثاني لأنها لا تكون مبدأ الأفعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثاني لأنها مبدأ الأفعال المختلفة وليست بقدرة على الأول لأنها لا تؤثر وفق الإرادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لأعلى الأول لأنها لا تؤثر وفق الإرادة ولأعلى الثاني لأنها ليست مبدأ الأفعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الأربع فيكون تأثيره من جنس تأثير الكيفيات الأربع والقدرة ليست كذلك فان تأثيرها الفعل والقوة مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا أو غير مختلف بشعور وإرادة أو لا فالتناول والقوة العقلية والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد رسمت القوة بانها مبدأ التغيير في آخر من حيث هو آخر فائدة القيد الاخير ان الشيء الواحد عما صار مبدأ التغيير صفة في نفسه كالطبيب اذا طاع نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تأثيره الحقيقة في آخر لا في نفسه وقد يقال القوة لا مكان الشيء مجازا فان القوة التي هي صفة الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناه يقال القوة لا مكان الشيء مجازا تسمية للعزم باسم الكل والخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق فكل وروية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا ضم اليها ارادة أحد الضدين يحصل بها اذا ضم اليها ارادة الضد الآخر يحصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء أراد بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير فانه اذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير أي مجموع الأمور التي ترتب عليها الأثر فلا نشدان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان لأنها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الأثر عند علمته التامة قبله لم يتصور الضدين وهو محال ولا جل أنه أراد بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورية وجودا لا عند وجود العلة التامة والحبية ترادف الإرادة تحببة الله للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد تطلق المحبة على تصور كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصدوق لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق في نفسه والرضا عن العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب والعزم جزم الإرادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبثقة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفوس المختلفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التصديق وجد حصل العزم قال (الرابع اللذة واللام يدهيها التصور وقولهم اللذة ادراك الملازم واللام ادراك

المنافي فيه نظراً لتأخره من أنفسنا حالة مخصوصة ونعلم أننا لنزك ملائعاً ولا نعلم أن تلك الحالة هي نفس
 الإدراك أو غيره وبتقدير المغايرة فاللذة كلاهما أو أحدهما وما قبل من أن اللذة هي دفع الالم خطأ
 لأن الإنسان قد يلتذ بالنظر إلى وجه حسن والوقوف على مسألة والعثور على مال فجأة بلا حصول سابق
 أقول المبحث الرابع في اللذة والالام على من اللذة والالام بدسهي التصور لا نهما من الوجدانيات وقد عرفت
 أن الوجدانيات لا يحتاج حصولها إلى نظرو فكر و قول الحكماء اللذة إدراك الملائع والالام إدراك المنافي
 فيه نظراً لتأخره من أنفسنا عند الاكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة ونعلم أيضاً أننا لنزك هذه
 الأشياء الملائعة ولا نعلم أن تلك الحالة مخصوصة هل هي نفس هذا الإدراك أو لازمه أو ملزومه أو لا
 لازمه ولا ملزومه ولا يكتفي ببيان أنها نفس هذا الإدراك أن يقال أنها مجردة عنه فيكون وهو لاني هذه
 محبة لفظية ولما سائل أن يقول أن كنت جعلت اسم اللذة اسماً لهذا الإدراك فلا منازعة فيه لكن قلت
 أن الحالة مخصوصة التي نجد هان النفس هي نفس هذا الإدراك ولا شك أن هذا المطلوب لا يتحقق
 بهذا الوجه وبتقدير مغايرة الحالة مخصوصة فاللذة كلاهما أي الحالة مخصوصة والإدراك أو أحدهما
 فلا يحصل الجزم بأن اللذة هي الإدراك وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بأنه إدراك
 وتبيل لوصول ماهو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالام بأنه إدراك وتبيل لوصول ماهو
 آفة وشئ عند المدرك من حيث هو آفة وشئ والإدراك قد مر تعريفه والتبيل الوجدان ولم يقتصر على
 الإدراك لأن إدراك الشئ قد يكون يحصل شبيهه ومثاله والتبيل لا يكون الا يحصل نفسه واللذة
 لا يتحقق بحصول مثال اللذة بل يتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على التبيل لأن اللذة لا يتحقق
 بدون الإدراك والتبيل لا يدل عليه الا بالانضمام وانما ذكرهما الالام بوجه لفظ دال على مجموعهما
 بالمطابقة وقدم الالام الدال بالحقيقة وادفعه بالمخصص الدال عليه بالجاز وانما قال لوصول ماهو عند
 المدرك ولم يقل لوصول ماهو عند المدرك لأن اللذة ليست هي إدراك اللذة فقط بل إدراك وصول الملتذ إلى
 اللذة وانما قال ماهو عند المدرك كمال وخير لأن الشئ قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس إلى شئ وهو لا يعتقد
 كاليته وخير منه فلا يتسببه وقد لا يكون كمالاً وخيراً بالنسبة اليه وهو يعتقد كاليته وخير منه
 فيما تذب فيه فاعتبر في الالتذ كاليته وخير منه عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو
 الكمال والخير بالقياس إلى التغير ومعناهما ماهو حاصل المان شأنه أن يكون ذلك الشئ حاصله
 أي مناسب له و يليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار أن ذلك الشئ الحاصل المناسب من حيث
 انه اقضى براءة مامن القوة للشئ الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق معنى
 اللذة بهما وأخر الخير لافادته التخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لأن الشئ قد
 يكون كمالاً وخيراً من وجه دون وجه والالتذ به مختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه أي من
 ذلك الوجه فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالام وتعرف فائدة القيود في عند معرفة فائدة
 القيود ههنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب أن اللذة دفع الالام والعود إلى الحالة الطبيعية وسبب
 هذا انظر أخذنا بالعرض مكان ما بالذات لأن اللذة لا تتم لنا الا بالادراك والادراك الحسي وخصوصاً
 الحسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فإذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور
 فلم يحصل اللذة فلم يحصل اللذة الاعند تبديل الحالة الطبيعية ظن أن اللذة بعينها هي ذلك الانفعال
 وهذا باطل فإنه اذا وقع بصرا الإنسان على وجه ملج يلتذ بالنظر اليه مع أنه لم يكن له شعور بذلك الوجه
 قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للإنسان بالوقوف على مسألة
 لذة عظيمة من غير خطأ وسابق حتى تجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للإنسان لذة
 عظيمة بالعثور على مال فجأة بلا خطأ وسابق قال (الخامس في الصحة والمرض الصحة حال أو ملكة
 بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه فلا واسطة واما الفرح والحزن والحقد وأمثال

ذلك فغنى عن البيان) أقول المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه أى حالة أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لأنه عنى بالصحة كون الموضوع الواحد بالنسبة أى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليماً أولاً لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن أثبت الواسطة بينهما عانى بالمرض كون الحى بحيث يتخلل جميع أفعاله وبالصحة كون الحى بحيث يسلم جميع أفعاله فينبغي ما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض أفعاله دون بعض أو في بعض الاوقات دون بعض وأما الفرح والحزن والحقد وأمثال ذلك مثل الغضب والغم والتل والمهم فغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الحيوانى التى فى القلب وملك الكيفيات تستند وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه **قال** (وأما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات وهى امان ان تكون عارضة للكميات وحدها امانا لمتصلات كالاستقامة والاستدارة والاختناء والشكل وأما المنفصلات كالزوجة والفردية والاولية والتركيب واما ان تكون مركبة منها وعن غيرها كالخلقة المركبة عن الشكل واللون) أقول لما فرغ من القسم الثانى من الكيفيات شرع فى القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات أى التى تعرض للكميات بالذات وأولاً بواسطة الكميات لغبرها والكيفيات المختصة بالكميات امان ان تكون عارضة للكميات وحدها أى من غير ان تركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لا وحدها بل تكون مركبة عنها وعن غيرها امانا للكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والاختناء والشكل والاستقامة هى كون الخط بحيث تنطبق أجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع والاختناء بخلافه فانه **ك**ونه بحيث لا تنطبق أجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع كالأجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل مقعر أحد القوسين في محذب الآخر ينطبق أحدهما على الآخر وأما على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالجسم واما ان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجة والفردية والاولية وهى كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والستة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التى بعدها الاثنان والستة التى بعدها الثلاثة والاثنان واما الكيفيات التى تكون مركبة عنها وعن غيرها فبما خلقت المركبة من الشكل واللون **قال** (وأما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فهى ان كان استعداد انحاء الاقبال كالصلابة تسمى قوة وان كان استعداد انحاء القبول يسمى ضعفاً وقوة) أقول لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع فى القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهى الاستعدادات المتوسطة بين طرفي التقبض أى اللانفعال والانفعال والاقبول والقبول فان كان الاستعداد استعداداً شديداً نحو الاقبال والالانفعال كالصلابة والمعالجة يسمى قوة وان كان استعداداً شديداً نحو القبول والانفعال يسمى ضعفاً وقوة كاللين والمراضية **قال** (الفصل الرابع فى الاعراض النسبية وفيه مباحث الاول فى هليتها انكرها جهو والمتكلمين الا الابن وقالوا وجدت لو جد حصواتها فى محالها وتسلسل احتج الحكماء بانها تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار فهى اذا من الخار جيات وليست اعداداً لانها تحصل بعد ما لم تكن ولا ذات الجسم لانه لا يقاس الى الغير ونقض بالنسبة والمضى) أقول لما فرغ من الفصل الثالث فى الصكف شرع فى الفصل الرابع فى الاعراض النسبية وهى السبع الباقية الاين والاضافة والمتى والوضع والمقارن يفعل وان يتفعل وذكر فى هذا الفصل ثلاثة مباحث الاول فى هليتها الثانى فى الابن الثالث فى الاضافة المبحث الاول فى هليتها

الاعراض النسبية أى وجودها أنكره ليه الاعراض النسبية جهو والمتكلمين وقالوا الاعراض النسبية
 لا وجود لها فى الخارج الا الاين واحضوا على ان الاعراض النسبية ليست عو جودة فى الخارج بانها لو
 وجدت الاعراض النسبية فى الخارج لو جدت فى محالها وحصولها فى محالها نسبة بينها وبين محالها وذلك
 النسبة أيضا فى المحل وكانت أيضا غير ذاتها وذلك الغير أيضا حاصل فى المحل فيكون حصوله فى المحل
 زائدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت نسب الكائنات أو العالجنس عال ولم
 تكن أجناسا عالمية فتكون الاجناس العالمية من الاعراض ثلاثة كل كى قوا ونسبة والسبع الباقية
 أنواع مئذرة تحت النسبة ومن جعل السبع أجناسا عالمية لم يكن بها ما تدخل النسبة فى ذاتها
 بل ما تعرض النسبة لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة ومستدعية تكرار النسبة واحتج الحكماء
 على ان الاعراض النسبية موجودة فى الابعان بان الاعراض النسبية تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار
 مثلا كون السماء فوق الارض أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد جدها واذ ان الخارجيات
 وليست اعدا ما فانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشئ قد لا يكون فوقا ثم بصيرة وقفاً فوقية التى حصلت بعد
 العدم لا تكون عدمية والالكان فى النقيض وهو محال فالقوة أى شئى وليست هى ذات الجسم
 لان ذات الجسم من حيث هى غير معقول بالقياس الى الغير والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس الى
 الغير ونوقض احتجاج الحكماء بالقنا والمضى بقدر النقض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا يلزم أن يكون
 القنا والمضى عرضيين موجودين فى الابعان واللازم باطل ولا يلزم أن يكون وصف القنا والمضى عرضا
 حقيقيا قائما بالقنا والمضى حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدم وهو محال اما الملازمة فانما نخسكم
 على الامس بأنه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد جدها اذ ان الخارجيات وليست ان
 الاعداد لانها حاصل بعد ما لم يكونا فان الامس قد لا يكون قانيا وماضيا ثم يصير قانيا وماضيا والقنا
 والمضى اللذان حاصل بعد العدم لا يكونان عديمين والالكان فى النقيض قنا وهو محال فالقنا والمضى
 ثبوتيان وليسا هما نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان واعلم ان
 كون الشئ عقليا كقوة السماء ببيان كونه فرضيا فان تخمية السماء بما تفرض بل العقلى هو
 الذى يجب ان يحدث فى العقل اذ عقل العقل ذلك الشئ كقوة السماء واما الفرضى فهو الذى يفرضه
 الفارض وان كان محالا والذهنى يشمل الفرضى والعقلى ويحسان يفهم كل واحد منها للثابته بسبب
 الاشياء غلط **قال** (الثانى فى الاين) وسماه المتكلمون كونا فقالوا حصول الجوهر فى آئين فصاعدا
 فى مكان واحد سيكون وفى مكانين حركة فحصوله أول حدوثه لاحركة ولا يكون وقال الحكماء الحركة
 كمال أول لما هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة وبيانه ان الحركة أمر يمكن الحصول للجسم فيكون حصولها
 كالاى يشارك غيره من حيث ان حقيقته ليست الا التادى الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه
 يمكن الوجود لثباتى التادى اليه فيكون حصوله كالاتا واذ ذلك التوجه مادام كذلك يبقى شئ منه بالقوة
 والالكان وسولا لا توجها فثبتين انما كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصله قريب مما قاله
 قداماؤهم وهما آخر وجع من القوة الى الفعل على سبيل التدرج **أقول** المبحث الثانى فى الاين والاين
 هو حصول الجسم فى المكان ومفهوما اغماث بنسبة الجسم الى المكان الذى هو فيه فان نسبته الى المكان
 من لوازمه لانه نفس النسبة الى المكان وسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر آئين
 فصاعدا فى مكان واحد سيكون وحصول الجوهر آئين فى مكانين حركة وهى قريب من قولهم الحركة
 هى حصول الجوهر فى حيز بعد ان كان فى حيز آخر عقبه من غير تحلل زمان لحصول الجوهر أول حدوثه
 لاحركة ولا يكون لخروجه عن حدهما وهذا الحد الحركة والسكون مبنى على انقول بالجواهر الفرد
 وتناى الآثام وتناى الحركات للأفراد الغير المتجزئة وقال الحكماء الحركة كمال أول لما هو بالقوة من
 جهة ماهو بالقوة وبيان هذا الحدان الحركة أمر يمكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم

كآلاله لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر
الكالات من هذه الجهة وتفارق الحركة غيرهما من الكالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا
التأدي الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان احدهما انه لا بد له من المطلوب متوجه اليه يمكن
الحصول ليكون التأدي ناديا باليه فيكون حصول ذلك الغير المتأدي اليه كالآلتانيا وثانيهما ان ذلك
التوجه مادام كذلك فانه يبقى الشيء منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا اتصل الى
المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها ومادام كذلك فقد منى من الشيء بالقوة فالحركة حال
حصولها بالفعل تتعلق بقوتين احدهما قوة الباقي من الحركة والثانية قوة الاثر المتأدي اليه وكل من
الحركة وذلك الامر المتأدي اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال أول وذلك الامر المتأدي اليه كمال
ثان وعند الحركة بالفعل كمال الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو الحركة
فان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة فتبين ان الحركة كمال أول لما هو
بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بشو له من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا أول لما هو بالقوة
من كل جهة فانها ليست كمالا أول له من حيث هو بالفعل بل كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة
واحتراز به عن الصورة النوعية فانما كمال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فتكون الصورة النوعية كمالا
أول لما هو بالقوة لكن لا يكون كمالا أول من الجهة التي هو بها بالقوة فان الصورة النوعية ليست بكامل
أول لما هو بالقوة من هذا الجهة الخاصة بل تكون الصورة النوعية كمالا أول له مطلقا سواء كان من جهة
انه بالقوة أو من جهة انه بالفعل قال المصنف وحاصل هذا الحدقرب مما قاله قدماء الفلاسفة وهو ان
الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج وبيان هذا الحدان الموجودين فيكون أن يكون
بالقوة من كل وجه والالكان وجوده وكونه بالقوة أيضا بالقوة فتكون القوة حاصلة وتغير حاصلة هذا
خلف بل يجب أن يكون بالفعل من كل وجه أو من بعض الوجوه وكل ما هو بالقوة فاما أن يكون خروجه
الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون أو على التدرج وهو الحركة فالحركة هي الحصول والحدوث
أو الخروج الى الفعل بسيرا بسيرا أو على التدرج لادفعة واحدة وهذا المعنى يقارب ما ذكر وقد طعن
ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا بسيرا بسيرا أو على التدرج الا بالزمان المعروف بالحركة
فيلزم الدور وقولنا لادفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعروفة بالا أن المعرفة بالزمان المعروف بالحركة فيلزم
الدور وأجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة وماهية التدرج أولى وكذلك بسيرا بسيرا ولذلك لا يتوقف
على معرفة الزمان فانه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مسألت الحكماء من الآن والزمان فاندفع الدور
وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية التدرج أوليا مجموع **ق** قال «وذلك قد يكون في الحكم
كالفضل والتكاثف وهما ازدياد المقدار وانقصاصه من غير ضم ولا فصل كالنمو والذبول وهما
ازدياد وانقصاص **ب** كونا **ب** مساو في الكيف كاسوداد العنب ونضج الماوى يسمى اسفالة وفي الوضع
كحركة الفلك ونسج حركة دوريه وفي الابن كالحركة من مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة ولا يكون
في الجوهر لان حصوله دفعة ويسمى **ك** كونا ولا في سائر المقولات لانها تابعة لعروضاتها **ا** أقول
اعلم ان المراد بقوله هم ان مقولة كذا تنفع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع
آخر منها أو من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقوله هم ان مقولة
كذا تنفع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيق للحركة ولان المقولة بتوسطها تحصل الحركة
للبهوع على معنى ان الحركة تقوم أولا بالمقولة بتوسطها تعرض للبهوع ولان المقولة جنس الحركة
اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي تنفع الحركة فيها أربع كم وكيف وأين وضع والحركة في الحكم
تنفع باعتبارين احدهما التخلل والتكاثف والاخر التخلل والذبول اما التخلل فهو ازدياد مقدار الجسم
من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انقصاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز

وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهوى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب
مقارنة الصور فيوزان لا تنقص فذا تم مقدار دون ما هو أكبر وأصغر منه فيوزان يتخلع مقداراً
صغيراً وبليس كبيراً بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء
في القارورة المكبوته وعلى الماء تقرير ذلك ان القارورة اذا امتصت فكتبت على الماء يدخل الماء فيها
ودخول الماء فيها لا يتصور الا وجهين احدهما ان القارورة اذا امتصت خرج منها الهواء وبقي مكان
الهواء الخارج خالوا فدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره
بسبب المص ليشغل المكان ويتكاثف ببر الماء أو بطبعه عند صعود الماء فيرجع الى حجمه الطبيعي
والاول محال لامتناع الخلاد فحين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني صمد الاية عند
الغليان تقريره ان الاية اذا ملئت ماء وسد رأسها وأغليت فغلت الغليان تصدع والا تصدع
لا يتصور الا من ثلاثة وجوه أحدها بسبب حركة ما هو فيه الخارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج عنها
الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاول محال ان الماء الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى
جهة فوجب ان تنقل الاية اليها لان نقلها أسهل من صدعها وان كانت الى جهات لم تصدع والافعال
المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا تقبسه فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى
داخل فتعين الثالث وهو ازدياد مقدار ما فيها واما التهو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر
بحيث أحدث فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي
والقول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلاثة بسبب فصل بعض أجزائه ووقوع التهو
والقول ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليه ووقوع الحركة في الكيف للاستفادة المحسوسة كالسوداد
العنب وتسخن الماء فان انشأ هذا الماء البارد صار حاراً بالتدريج والماء الحار صار بارداً بالتدريج والحركة
في الكيف تدعى استعالة اي قال لا تسمى ان الماء البارد اذا صار حاراً يكون تغيراً في هذا النوع من الكيفية
حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف وانما يكون حركة في الكيف لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق
الكمون والبروز كما هو مذهب أصحاب الكمون والبروز فانه يقولون الاجسام لا يوجد فيها شيء من
العناصر بسيطاً صرفاً بل كل جسم مختلط من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا قبسه
جسم من جنس ما كان مغلوباً فيه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط
به فيفسد بالجموع احساساً لا يمكن التميز بين أحدها فيقبل هناك أمر بين الحرارة والبرودة لا نأقول
الجزء ببطولان القول بالكمون والبروز حاصل فان الجسم يكذب حالان الماء لو كان فيه أجزاء نارية
فاذا الاقنسه البشيرة فلابحوا ما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشيرة حال كونها كامنة أو لا وكلاهما
باطل اما الاول فلان البشيرة لو وصلت اليها الوجب ان تحس بسخوتها كما تحس بها اذا صار الماء حاراً
والجسم يكذب واما الثاني فلان الماء لطيف سهل تفريق اتصال بعض أجزائه من العض لا سيما تفريق
اتصاله ما يكون اتصاله غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحرارة في الماء الحار
ليست على سبيل الاستعالة ولا على سبيل البروز بل انما تسخن الماء بسبب نفوذ أجزاء نارية فيه
من النار المجاورة له أعجب بان الجسم مثلاً لو كانت حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من
خارج لكنت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان
جسلاً من الكبريت اذا الاقننه نار قسيلة كشعلة المصباح يصير كله ناراً ويحترق والحركة في الوضع بان
يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورة فان قيل ان الفلك كل
جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركاً في المكان فكل منه متحرك في المكان
أعجب بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له أجزاء فهي لا تفارق أمكنته بل الجزء المماس
لجزءه مكان الكل يفارق جزءه مكان الكل ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء جزءه مكان الكل بل جزءه

مكان الكل جزء مكان الجزء ان كان الجزء المقروض مما سألنا مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محط فليس اذا فارق كل جزء مما سألنا مكان الكل جزء مكانه الذي هو جزء مكان الكل فالكل يشارك مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء بين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان قولنا كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان المجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء في الاين كحركة من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك بشدة الحركة ويسمى نقلة وأما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة يسمى كوناً وذلك لان الجوهر اما بسيط واما مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يوجد بين قوته الصرفة وفعلة الصرفة كمال متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتقص لانها ان قبلت الاشتداد والتقص فلا يتحول اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد والتقص او لا يبقى فان بقي فها تغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط فيكون هذا استحالة لا كوناً وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حل جوهر آخر وكذا في كل آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر آخر مكان أنواع جوهرية غير متناهية كافي الكيفيات وذلك محال في الجواهر دون الكيفيات اما بان امتناعه في الجواهر فلان الجوهر البسيط المتعاقبة في الآت لا يوجد حدثي منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان يناقض الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يحصل من أن يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجوداً فيه أولاً لا يكون والثاني يلزم منه تنال الآت وهو محال والاول يلزم منه أن لا يكون ذات المتحرك موجوداً حال الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان عدم حالته في الكيفيات فلانه على تقدير أن يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجوداً فيه ليلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المتقدم أو ماضيه وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجوداً واما الجوهر المركبة فلا تنعدم باعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة لما هي فانعدام المركب دفعة فلا تنعدم فيها حركة ولا تنعدم الحركة في المقولات الخمس السابقة فانها تابعة لموضوعها اما المضاف فلا لها طبيعة غير مستقلة بالمعقولة فهي تابعة لموضوعها فان كان موضوعها قابلاً للحركة كان المضاف أيضاً قابلاً للحركة لانه لو بقي على حاله واحدة عند تغير الموضوع لسكان المضاف مستقلاً بالمعقولة وقد فرض بخلافه وكذا متى تابع لموضوعه فاذا كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيه الحركة بعبئته واما الجدة فتقع دفعة فلا تقع فيها حركة واما مقولتنا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يتحول اما أن يكون التبرد باقياً عند التسخن أولاً والاول باطل لان التبرد في وجهه الى البرودة والتسخن في وجهه الى السخونة ويتعجب أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجهاً الى الصدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقياً عند التسخن والتسخن انما يوجب عند وقوع التبرد فيبينهما زمان سكون ولا يلزم تنال الآت قال **❦** ولا بد لكل حركة من ستة أمور واما منه الحركة وما اليه وما فيه وما له وما به والزمان وتخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه اذ الواحد قد يشترك الى جنتين في زمانين وقد يتنقل وينمو في آن واحد ومتى اتحد ذلك اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة ولا عبرة في حدة المهر كزعمه وتوعدتها بنوع ماضيه وما اليه كالهبوط والصعود وما فيه كاخذاً لا يبيض الى التصفير الى السواد والى القسقة الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بنوع المهر كالموضوع والزمان ان قدر تسويعه لجواز اشتراك المخلوقات في أثر أو عارض أو معروض واحد واختلافها الجنس باعتبار ما هي فيه كالنقل والاستحالة والنمو ونضادها ليس لتضاد المهر كوالزمان لما سبق وما فيه لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد ماضيه وما اليه

اما الذات كالسود والبيض أو بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأ أحدهما ونهايتهما نقطتان
 متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صار مبدأ والآخرى منتهى وانقسامهما بانقسام
 الزمان وانقسام المسافة والتحريك أقول ولا بد لكل حركة من ستة أمور مامنه الحركة أى المبدأ وما إليه
 الحركة أى المنتهى وما فيه الحركة أى المقولة التى وقع فيها الحركة كالكيف والوضع والابن وما له
 الحركة أى التحريك وهو الموضوع للحركة وما به الحركة أى المحرك والزمان وتخصص الحركة انما يتحقق
 بوحدة موضوعها أى التحريك فانه ان تعدد الموضوع لم تكن الحركة واحدة بالتخصص لامتناع قيام عرض
 الواحد بالتخصص بموضوعين بوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم تكن الحركة واحدة بالتخصص فان الجسم
 اذا انتقل من مكان الى مكان آخر أو استحال من بياض الى سواد في زمان ثم انتقل من المكان الاول الى
 المكان الثانى واستحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى بعينه الثانى
 لامتناع إعادة المعلوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدما بقضاء الزمان الاول وبوحدة ما هي
 فيه أى المقولة التى وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يتحقق الحركة الواحدة بالتخصص قوله اذ
 الواحدة قد يصحرك الى جهتين في زمانين لتعليل لا اعتبار بوحدة الزمان في تخصص الحركة تقرر به أن المتحرك
 الواحدة قد يصحرك الى جهتين في زمانين في مسافة واحدة فتتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع
 ووحدة ما فيه الحركة فتتعدد الحركة في وحدة الزمان وقوله وقد ينتقل وينسوي زمان واحد لتعليل لا اعتبار
 بوحدة ما فيه الحركة في تخصص الحركة تقرر به أن المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان الى
 مكان وينسوي فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلو تعددت الحركة بالتخصص بسبب تعدد ما فيه
 الحركة ومعنى التخصيص الامور اثنائه أى الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحاد المبدأ والمنتهى
 لا محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة لو وحدة الامور الثلاثة لكن وحدة كل من الثلاثة غير كافية فان
 المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهى الى شيئين في زمانين وبالعكس أى المنتهى الى شئ واحد قد يصحرك من
 مبدأين في زمانين ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدد ما به الحركة كون الحركة واحدة بالتخصص فانه لو تعدد محرك
 حرك جسمين وقيل انقطاع حركته محرك حركته كانت الحركة واحدة بالتخصص مع تعدد المحرك وانما
 كانت الحركة واحدة بالتخصص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين نجى هويتها الاصلية
 فتكون واحدة بالتخصص وتنوع الحركة بتنوع المبدأ والمنتهى فان الصعود أى الحركة من المركز الى
 المحيط بخلاف الهبوط أى الحركة من المحيط الى المركز بانسوع وكذا تنوع الحركة بتنوع ما به الحركة
 كاحد الابيض الى الصفر الى القهقرى الى السواد وواحد الابيض الى الفسفى الى الخضرة الى السواد
 ولا عبرة بتنوع محرك والموضوع والزمان ارقدر تنوع الزمان اما المحرك فجوز اشتراك الاختلافات
 في أثر واحد فان المعركات الخمسة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة أخرى وبالبس
 أشار بقوله لجواز اشتراك الاختلافات في أثر واحد واما الموضوع فجوز اشتراك المعروضات في عارض
 واحد والمعروض موضوع للحركة والحركة عارضة له فجاز ان تختلف الموضوعات بانسوع مع اتحاد
 الحركة بالنوع واليه أشار بقوله أو عارض أى لجواز اشتراك المعروضات المختلفة أى الموضوعات المختلفة
 في عارض واحد واما الزمان فبانه عارض للحركة ولجواز اشتراك العوارس المتنوعة في معروض واحد
 بالنوع واختلاف الحركة الجنبى باعتبار ما وقع احده في نفسه كالنقلة والاشكال والنمو ووضع فانه لما
 كانت النقلة أى الحركة فى الابن والاستحالة أى الحركة فى الدقيق والنمو أى الحركة فى الكم والحركة
 فى الوضع واقعة فى الابن والكيف والكم والوضع وهى أجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة
 بالجنس فان النقلة بنفس مجامع للاستحالة ونموها الحركة ليس لتضاد المحرك وزمان لما سبق من أن
 المحركين المختلفين يجوز ان تعدد عنهما حركة واحدة بالتخصص ومن أن الزمان لا تضاد فيه ولو قدر
 فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضى تضاد المعروض ولا تضاد ما به الحركة لان

الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطور يبقى ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه أى لتضاد
المبدأ والمنتهى وتضاد المبدأ والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من
السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبدأ والمنتهى
بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأ هبوطها ومبدأ صعودها متماثلتان وهما من حيث هما نقطتان
لا تضاد بينهما يمكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى النقطتين صارت مبدأ للحركة والاخرى
صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف
الحركة الواقعة في كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة
في كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة في المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا
كان حاله لذاته **ق** قال **((** ولا بد لها من قوة توجبها وذلك القوة ان كانت مسببة من سبب خارجي
سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية ولا سميت طبيعية وكل
منها امامي بصفة اوطية والبطء ليس افضل السكناات والالكناات نسبة السكناات المختلفة بين حركات
عدو القوس نصف يوم الى حركته نسبة فصل حركة الفلك الاعظم على حركته فتكون سكنااته ازيد
من حركته ألف ألف مرة فينبغي أن لا يحس بحركته القليلة المعصورة في تلك السكناات وأيضا لو جاز أن
ترفع الشمس جزوا يسكن الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع بل الموجب في الحركة
الطبيعية مما نعه المخروق وفي القسرية مما نعه الطبيعية والمخروق وفي الارادية مما نعه ما **ق** اقول
الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها
واللازم باطل فاللزوم مشهور تلك القوة لا بد وان تكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة
الموجودة في المتحرك مسببة من سبب خارجي لولا لما وجد سميت الحركة قسرية والا في وان لم
تكن تلك القوة مسببة من سبب خارجي فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا
أى وان لم يكن تلك القوة شعوريا يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلاث القسرية
والارادية والطبيعية مبرهنة وطبيعية وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية تشد الحركة بسبب عروض ذلك
الكيفية تسمى تلك الكيفية مبرهنة كون الحركة مبرهنة وان عرض لها كيفية تضعف الحركة
بسبب عرض تلك الكيفية تسمى تلك الكيفية بطا فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي
تقطع المسافة المساوية في الزمان اذ قصر والمسافة الاطول في الزمان المساوي اوالا قصر والبطيئة بالعكس
أى هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول اوالا المسافة الاقصر في الزمان المساوي اوالا الاطول
ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء وذلك لان السرعة والبطء بقتلان الاشتداد
والنقص ولا شيء من انفصال يقال لهما فلا شيء من السرعة والبطء بفصل واذا لم يكن شيء منهما
فصل لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطء موجبا لاختلاف الماهية والبطء ليس افضل السكناات
لانه لو كان البطء لاجل تخلل السكناات لكان نسبة السكناات المختلفة بين حركات عدو القوس نصف
يوم الى حركته الواقعة فيه كنسبة فصل حركة الفلك الاعظم على حركة القوس الى حركته لكن الفلك
الاعظم قد قطع في ذلك الوقت فريبا من ربع مقداره ولا شأنه ازيد من المسافة التي قطعها القوس في
ذلك الوقت باب ألف مرة فتكون سكناات القوس في ذلك الوقت ازيد من حركته ألف ألف مرة فينبغي
أن لا يحس بحركته المعصورة في تلك السكناات والواقع بخلافه وأيضا اذا غر زما خشيعة في الارض فاذا
ارتفعت الشمس من اقصاها الشرقي وقع الغشيعة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الظل الى أن تبلغ
الشمس الى غاية الارتفاع فاما أن تكون حركة الظل في الانتفاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في
الارتفاع وهو محال والا لاستوى الحركتان في المقدار أو تكون حركة الشمس خالصة عن السكناات
وحركة الظل مخيلة بالسكناات وهو أيضا محال لانه لو جاز أن ترفع الشمس جزوا يسكن الظل ولا ينقص

شيء منه لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى تبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينقص من الظل شيء
 أو تكون حركة الظل أبداً من حركة الشمس من غير تخلل السكتات وهو المطلوب بل الموجب للبطء في
 الحركة الطبيعية بممانعة المخروق وفي الحركة القسرية بممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية بممانعة
 الطبيعة والمخروق كلاهما وكذا في القسرية بممانعةهما ﴿ قال ﴾ (والمشهور أنه لا بدوان يتخلل بين كل
 حركتين مستقيمتين سيكون لان الميل المحرك للجسم لا بدوان يكون حاصلهما أن يصل الى الحد المعين
 وذلك الوصول في آن والحركة عن هذا الحد لا بدوان يكون لميل آخر وحدوده في آن آخر لا تتصلح اجتماع
 الميل الى الشيء مع الميل عنه فيكون بينهما زمان والازم تتالي الاثبات فيكون الجسم في ذلك الزمان
 ساكناً ورد منع اجتماع المبلين وتتالي الاثبات ﴿ أقول ﴾ والمشهور أنه لا بدوان يتخلل بين كل
 حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والحركة الهابطة زمان سيكون وهو مذموب ارططو
 ومذهب افلاطون أنه لا يكون بينهما زمان سيكون واحتج الشيخ أبو علي على المشهور بان الجسم المتحرك
 الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد في ادلوا كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل
 للقسمة ففي بعض ذلك زمان لا يتخلل ما أن يكون الجسم واصل الى ذلك الحد أولاً فان كان الاول فذلك
 البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي
 لا المجموع وإذا كان الوصول في آن فلا بدوان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجوداً في آن الوصول
 لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم
 ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورد جمع عنه بعد ان كان واصل لا بدوان يفارق عنه ميل آخر هو علة
 رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مخالفاً للميل الاول لا متناع أن يكون الميل الواحد علة قريبة
 للوصول الى حد وللوصول اليه وذلك الميل لا يتغير يحدث في آن الوصول ويكون أن الوصول مغايراً
 لأن الوصول لا متناع اجتماع مبلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد والازم اجتماع آن الوصول
 وللوصول في آن واحد وحيث لا يتخلل ما أن يكون بين الاثباتين زمان أو لا والثاني باطل والازم تتالي
 الاثبات فليزم الجزء الذي لا يتغير وهو محال فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان يكون
 ساكناً لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا يتحرك عنه فوجب زمان سيكون بين الحركتين ورد منع اجتماع
 اجتماع المبلين وجمع امتناع تتالي الاثبات ﴿ قال ﴾ لثالث في الاضافة بطلق المضاف على الاضافة
 وهو المضاف الحقيقي وعلى مروضها وعليها جميعا وهو المشهور وي من خواصها انكاف في لزوم
 الوجود وجوب الانعكاس كأنه قول أب الابن وابن الاب وانها اذا كانت مطلقة أو محصلة في طرف كانت
 في الطرف الآخر كذلك اما لو حصل موضوع احدهما لم يلزم ان يحصل موضوع الاخرى ثم منها
 ما شوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي أو يختلفا باختلافهما ودأ ككونه نصفاً عفاً أو غير محدود
 ككونه زائداً ونقصاً والاتصاف بما قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق أو في
 أحدهما كالعلم والمعلوم وقد لا يحتاج كالعين والجمال وهي تعرض سائر المقولات فالجوهر كالأب والابن
 كالعظيم والكيف كالآخر والابن كالأعلى والمضاف كالأقرب والملك كالأسي والفعل كالأقطع
 والافعال كالأشد قطعاً والاضافات في تخصيصها وتوقعيتها وجنسيتها ونضادها تابعة لمعروضاتها ﴿ أقول ﴾
 لما فرغ من المبحث الثاني في الابن شرع في المبحث الثالث في الاضافة المضاف بطلق بالاشتراك على نفس
 الاضافة أي الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي وعلى مروض الاضافة وحده وليس غرضنا
 متعلقاً به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعرض الذي تعرض له الاضافة وهو المضاف
 المشهور وي مثال الاول الابوة والثاني الذوات التي عرض له الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع وصف
 الابوة فالمضاف الحقيقي هيئة تكون ماهيتها مقولة بالقياس الى تعقل هيئة أخرى تكون تلك الهيئة
 أيضاً مقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان مختلفتين كالابوة والبنوة أو

من وافقتين كالأخوة من الجانبين وليس على نسبة إضافة فإن النسب التي هي غير الإضافة وإن كانت
 ما بينهما معقولة بالقياس إلى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس إلى تعقل
 النسبة فالنسبة التي لا يؤخذ الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير إضافة والنسبة التي يؤخذ الطرفان
 فيها هي الإضافة ومن خواص الإضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل أو بالقوة أي إذا كان أحد
 المتضافين موجودا بالفعل فلا بد أن يكون الآخر موجودا بالفعل وإذا كان أحدهما موجودا بالقوة
 فلا بد أن يكون الآخر موجودا بالقوة ومن خواص الإضافة وجوب الانعكاس أي الحكيم بإضافة كل
 واحد منهما إلى الآخر من حيث كان مضافا إليه كما تقول الأب أب الابن والابن ابن الأب والعبد عبد
 المولى والمولى مولى العبد فاما إذا لم يراع ذلك أي لم يصف أحدهما في صاحبه من حيث كان مضافا إليه
 لم يصفه إلا بالانعكاس كما يضاف الأب إلى الابن من حيث أنه إنسان فيقال الأب أب الإنسان ولا يلزم
 الانعكاس فلا يقال الإنسان إنسان الأب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص
 الإضافة أنها إذا كانت مطلقة أو محصورة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك مثلا الأبوة المطلقة بأزاء
 البنوة المطلقة وإذا حصلت الأبوة المطلقة في ذات حصلت البنوة في الأخرى اما لو تحصل موضوع إحدى
 الإضافتين لم يلزم تحصل موضوع الأخرى مثل أن يحصل موضوع الأبوة ولم يحصل موضوع البنوة
 ثم من الإضافات ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من المتضافين على صفة توافق صفة الآخر
 مثل التماثل والتساوي والأخوة ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة يخالف صفة
 الآخر كاختلافهما في كونهما نصفين أو اختلافهما في غير محدود ككونه زائدا أو ناقصا ثم انصاف
 الموضوع بالإضافة قد يحتاج إلى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق أمافي العاشق فهو الهيئة
 المذكورة واما في المعشوق فهو الهيئة التي يتعلق بها الادراك وقد يحتاج إلى صفة حقيقية في أحد الجانبين
 دون الآخر كالعالم والمعلوم فإن العالم يضاف إلى المعلوم باعتبار انصافه بصفة العلم دون انصاف
 المعلوم بصفة زائد وقد لا يحتاج إلى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشغال فانهما متضافان من
 غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما وقد تعرض للإصابة لجميع الموجودات أاما لا واجب تعالى فكالأول
 وأاما لله وفك كالأب وأاما للكم فكالعظيم والكبير والقليل والصغير وأاما للكيف فكالأحر والأرد
 وأاما للدين فكالأعلى والأسفل وأاما للشي فكالأقدم والحدث وأاما للمضاف فكالأقرب والأبعد وأاما
 للوضع فكالأشد انتصاها وانتها وأاما للكم فكالأكثر وأاما للفعل فكالأقطع والأجزم وأاما للفعال
 فكالأشد نفعها وانكسار أو الإضافات في تخصصها وفوقيتها وحسيتها وضادها تابعة لضرورتها فإن
 كانت المعروضات أخصا أو أنواعا أو أجناسا أو أشد إذا كانت الإضافات العارضة كذلك قال
 (فرع التقديم على الشيء قد يكون بلزمان كتقديم الأب على الابن وبالذات والطبع كتقديم الجزء على
 الكل وبالعلية كتقديم الشمس على ضوءها وبالمكان كتقديم الامام على المأموم وبالشرى كتقديم العالم
 على الجاهل وليس في سائر المقولات النسبية مزيد بحث ونظم الكلام في الاعراض) أقول لما كان
 التقديم من أنواع الإضافة يجعله فرعاً على الإضافة وأشار إلى أقسامه وهي خمسة الأول تقدم الشيء
 على الشيء بالزمان وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قياسه لا بجماع القبيل فيها مع البعد كتقديم الأب
 على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقديم
 الجزء على الكل والتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بأعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على
 معلوله كتقديم الشمس على ضوءها الرابع التقدم بالرتبة وهو أن يكون الترتيب معتبرا فيه وبما
 المصنف المتقدم بالمكان والرتبة أما حسيه كتقديم الامام على المأموم أو عقليته كتقديم الجنس
 على النوع إذا ابتدئ من الطرف الأول وبالعكس إذا ابتدئ من الطرف الآخر الخامس التقدم بالشرى
 كتقديم العالم على الجاهل والحصر استقرائي وقد أثبت بعض الأفاضل قسما آخر وهو تقدم بعض أجزاء

الزمان على بعض آخرو زعم انه غير قائم على شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل
 أن يكون للزمان زمان آخر ولا لذات واطبع اذ ليس بعض أجزاء الزمان محتاجا الى بعض ولا بالعلاقة
 كذلك لا بالنسبة لانها امر ضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن
 يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان
 التقدم بالزمان لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان غيرهما بل التقدم بالزمان
 يقتضي أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا بجماع فيها القبل مع البعد وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة
 الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض الزمان لكن ليس زمانا ندعى المتقدم بل زمان هو
 نفس المتقدم وأيضا يجوز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض بالترتبة فان الامس متقدم على
 اليوم بالترتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل وليس في باقي المقولات
 زيادة بحث فاقصر المصنف الى المباحث التي ذكرها وختم الكتاب في الاعراض **قال** الباب الثالث في الجوهر
 الثالث في الجوهر قال الحكماء الجوهر اما أن يكون محلا وهو الهولي أو حالا وهو الصورة أو مرم كبا منهما
 وهو الجسم أولا كذلك وهو المقارن فان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والافقو العقل وقال
 المتكلمون كل جوهر فهو متعديز وكل متعديز اما أن يقبل القسمة وهو الجسم أولا وهو الجوهر الاضرد
 ومباحث الباب تنصرف في فصلين **أقول** لما فرغ من الباب الثاني في الاغراض شرع في الباب الثالث
 في الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجوهر متعديز في
 خمسة الهولي والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما أن يكون محلا لجوهر آخر وهو
 الهولي أو حالا في الجوهر وهو الصورة أو مرم كبا منهما وهو الجسم أولا يكون كذلك أي لا يكون محلا ولا
 حالا مرم كبا منهما وهو المقارن والمقارن تعلق الجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس وان لم
 يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متعديز وكل متعديز اما أن يقبل
 القسمة فهو الجسم أولا يقبل القسمة وهو الجوهر الاضرد هذا عند الاشاعة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر
 الصيغة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والافق والجسم ولا اختلاف بينهم
 في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب الثالث متعديز في فصلين الاول في مباحث الاجسام الثاني في
 المقارنات **قال** الفصل الاول في مباحث الاجسام الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور
 المتأخرين انه الجوهر قابل للثلاثة المتقاطعة على لزوايا التقاطعة واعترض عليه بان الجوهر لم
 تثبت بنسبته وان قابل ان كان وضالم يكن جزءا للجوهر وان كان جوهر ادخل الجنس فيه ويستدعي فصلا
 آخر ويستدل بهما العلم ان الجوهر لا يكون جنسا وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال
 بعض اصحابنا انه مركب من جزئين فصاعدا ولا شك ان حقيقة الجسم أظهر من ذلك **أقول** الفصل
 الاول في مباحث الاجسام وهي خمسة الاول في تعريف الجسم الثاني في أجزائه الثالث في أقسامه
 الرابع في مدونه الخامس في تناهي الاجسام المبحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان القصد في وجود
 الجسم لا يقتضي انظر لالان الجسم في ذاته محسوس بل لانه بالحس أدرك النفس بعض اعراضه كسطحه
 من مقولة الحكم ولو لم يكن من مقولة الكيف ثم ان الحس لما أدى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما
 ضروريا بأي غير مقتضى انظر لركب كيب قياس فالجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من
 جهة ذاته فليس الجسم محسوس صرف بل الحس مقارن للعقل في حكمه الضروري بوجود الجسم وليس
 كل ما يحكم به العقل كالحضور بانه شرط فيه أن يكون مأخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه
 ما يؤخذ كذلك ومنه ما لا يؤخذ من الحس أصلا ومنه ما يؤخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق
 بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس أدى الى العقل تصور سطوح وأحوالها بحيث أدى اليه ذلك
 حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل به متوقفا على ذلك الادراك الحسي

وأما تعريفه فالحد المرضي الجسم عند جهور المتأخرين أن الجسم هو الجوهر القابل للابعد الثلاثة أي
الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة هذا حد رسمي للجسم لا حد ذاتي له سواء قلنا
الجوهر جنس الجواهر أو لازم إلهان القابل للابعد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم
الخارجية لأن الذاتيات والزوايا القائمة هي إحدى المتساويين الحادثتين من قيام خط مستقيم على
خط مستقيم على وجهه يكون محودا عليه أي لا ميل فيه إلى أحد الجانبين $\frac{\text{قائمة قائمة}}{\text{هكذا}}$ فان مال الخط

القائم إلى أحد الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال إليه حادة ومن الجانب الذي مال
عنه منفرجة هكذا حادة / منفرجة والمراد ~~بكونه~~ بكونه قابلا كونه ممكنا أن تفرض فيه
الابعاد الثلاثة لأن الأبعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل أي يمكن أن يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد آخر
مقاطع الأول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة أيضا وانما قصد الابعاد
الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لأن السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلو لم
نقيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح
للجسم فيه فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة بل السطح يتقاطع فيه
ابعاد ثلاثة أو أكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة $\frac{1}{11}$ وأما في زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى
بعدين فقط هكذا $\frac{1}{11}$ فالابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تخص بالجسم وليس القيد المذكور
أي التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض يخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من
غير حاجة إلى قيد آخر يخرج به بل القيد المذكور أغناه لاجل أن يكون القابل للابعاد الثلاثة خاصة
للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قبل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا
يكون خاصة له لأن الجسم التعليمي يشاركه فيه أحسب بيان الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلاثة
المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلاثة تكون الابعاد
الثلاثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا تكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه بل مقولة له وقد مر أن
المراد بالقابل للابعاد الثلاثة ما يمكن أن يفرض فيه الابعاد الثلاثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام
ليستخرج فيه ما يكون الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل
كلا فلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالمكرة المصنعة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا
التعريف حدنا أما ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم تثبت جسيته بل ثبت عدم جسيته لما
سنبين ان شاء الله تعالى وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حد الجسم والقابل للابعاد
الثلاثة ان كان عرضا لم يكن جزءا للجوهر لأن جزء الجوهر جوهر واذ لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد
جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرًا والفرض ان الجوهر جنس
الجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل في الامور
الموجودة المترتبة الى غير النهاية قوله وهذا علم ان الجوهر لا يجوز أن يكون جنسا للجواهر لانه لو كان
الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرًا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس
داخلا في طبيعته الفصل ويحتاج الفصل الى فصل آخر هو جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل
الذي هو الفصل يكون جوهرًا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم أن يكون الجوهر جنسا للجواهر
أن يكون عرضا عما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا
يلزم التسلسل وهذا علم جواب الدليل الذي ذكره في ان الجوهر لا يجوز أن يكون جنسا للجواهر

النوعية ومن يقول ان الجوهر جنس الجوهر يريد ان الجوهر جنس الجوهر النوعية لاله او لفصولها
 كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله قال الامام على هذا
 التعريف شكوك ثلاثة الاولى انه تعريف الشئ بما هو آخى منه لان كل قائل به لم في كل واحد من
 الاجسام المشاهدة كونه جمعا ومتميزا الى غيره من العبارات وان كان لا يتخطر بباله الزاوية فضلا عن
 تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكره فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد
 الثاني اذا قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا يعرف منه ان
 الجسم المشاهد هل هو كذا وحده بل يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها
 بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى ولا بد في اثباتها امان الضرورة او من النظر
 ولان الدعوى لا يمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن ففرض الابعاد الثلاثة فيه
 متوقف على تصور الجسم فلو استقدنا تصور الجسم منه لم الدور ولا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء
 وهذا التعريف بعيد كمال التصور لا نقول هذا التعريف رسمي وانه لا يشهد كمال التصور الثالث الجسم
 عندكم مركب من الهولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان الصورة
 هى الجزء الذى به يكون الشئ بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشئ الواحد مبدءا للقبول
 والفعل وذلك محال واذا لم تكن الصورة جزءا مما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن القابل
 للابعاد الا الهولى فيكون الحد الذى ذكرتموه غير متناول للجسم البتة بل للهولى فقط غايته ما فى الباب
 ان يقال الهولى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة ولا لكن فرق بين الهولى بشرط الجمجمة وبين
 مجموع الهولى مع الجسم فالقابل هو الهولى بشرط حصول الجسم فيها لا مجموع الهولى مع الجسمية
 ولكن الهولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست الا الهولى فظهر ان التعريف الذى ذكرتموه
 لا ينطبق على مذهبهم الا على الهولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن
 الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصور اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف
 المشاهد كونه متصيرا وجسميا وعينه بینه وبين ما ليس كذلك وقد عرفنا ان كل ما كان كذلك لا يشتمل
 بشئ به وقد اوجب عن الاول بانه انما يكون تعريفا لا اخى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة
 وليس لذلك فانه مبدء تصور هذه الخاصة من لا يمكنه ان يبرهنها ويوضحها وعن الثاني بان المراد ان
 حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون اعدا كور مع صف الجسم ولا نسلم انه يكون دعوى فان ذكرنا المعرف
 عند التعريف لينقل الدهن منه الى المعرف لا ان يتغير به عن المعرف ليكون ذلك دعوى وعن الثالث
 انه لا نسلم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة هى الجزء الذى به يكون
 الشئ بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشئ الواحد مبدءا للقبول والفعل قلنا لا يلزم من
 كونه جزءا من القابل ان يكون الشئ الواحد مبدءا للقبول والفعل بل يكون مبدءا للقبول المجموع من
 الصورة والهولى ومبدءا للفعل هو الصورة وحدها ولا عذر فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون الشئ
 الواحد مبدءا للقبول والفعل ولكن لا نسلم انه محال وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان
 الصورة لها وجود ماهية ولما هيتهام قوميات ضرورة تركها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون
 الجوهر جنسا للنوع امتد درجة تحتها ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لما هيتهام قوميات
 لكن يكون لها اما ان وجودها وجوب وجود والشئ الواحد يجوز ان يكون مبدءا للقبول والفعل باعتبار
 ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق أى الجسم ما يتأتى ان يفرض
 فيه طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا نحن اثبت ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تنفرد الجسم
 هو المركب من جوهرين فصاعدا قال المعتزلة ولا شأن ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكرنا من التعريفات

لان كل قائل يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه اجم ومتميزا وان كان لا يتخلو به
 ازايه فضلا عن تصور ان والبالغة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والحز الذي
 لا يتجزأ فان ذلك من التصورات العامة التي لا تحصل الا لافراد **قَالَ** ((الثاني في أجزاءه ذهب
 جهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطباع مركبة من أجزاء سفار لا تنقسم أصلا وقيل فعلا
 وقيل من أجزاء غير متناهية وذهب الحكماء الى انها متصلة في نفسها كما هي عند الحس قابلة لانقسامات
 غير متناهية جهة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد ولا لقامته به
 وحدته وانقسمت بانقسامه وايضا كل جسم منقسم فجزءه قاطع أجزاءه بخواص مختلفة فيكون منقسمها
 بالفعل متعددا بعد ذلك الخواص المعارضة لها وايضا هو القسمة المتفاضلين بالتقسيم ان كانت
 حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب ولا يمكن التقسيم اعدا للجسم الاول واحدانا للقسمة فعلى هذا لو
 شق موضع برأس ارنه سطح البحر اعدم البحر الاول وأوجد بجرا آخر وفساده لا يخفى ثبت ان كل جسم
 ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من أجزاء وذلك الاجزاء لا تنقسم والالكت ذات أجزاء أخرى فيكون
 الجسم مركبا من أجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل عدد متناهيا كان وغيره فالواحد موجود في نفسه
 فاذا أخذنا غاية أجزاء بحيث يكون في كل جهة حجم يحصل جسم متناهيا الاجزاء وحيدة تكون نسبة
 حجمها الى حجمها ساويا لاجسام نسبة متناه القدر في متناه القدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التالف
 والنظم فلو كان جسم متناه القدر من أجزاء غير متناهية لكانت نسبة الاتحاد المتناهية الى الاتحاد
 الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف ولانه لو ركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع قطع
 المسافة لتوقفه على قطع أجزاءها لو قطع كل جزء مسبقا قطع ما قبله فيكون قطعه في زمان غير متناه
 وايضا النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا قبل للقسمة وان كانت جهورا كما هو عندنا حاصل المطلوب وان
 كانت عرضا لم ينقسم محلها ولا لا قسمت بانقسامه ايضا وايضا الحركة الحاضرة غير منقصة والامكان
 الكل حاضرا فلا ينقسم ما فيه فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل اقسمة لا يقال ان الحركة ليست الا بالماضي
 والمستقبل لانه لا يوجب ان لا في جد الحركة أصلا **أَقْرَأَ** المبحث الثاني في أجزاء الجسم فنقول كل جسم
 اما مؤلف من أجزاء مختلفة ادبائع كالحيوان أو غير مختلفة كالسمرير مثلا او مفرد ولا شئ ان الجسم
 المفرد اى الجسم الذى هو بسيط الطبع أى ليس فيه تركيب قوى وطباع كالماء قابل للقسمة فلا يتخلو ما
 أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه أولا تكون وعلى كل من التقديرين اما أن تكون
 الانقسامات متناهية أو غير متناهية هذه أربع احتمالات أحدها كون الجسم مفرد مؤلفا من
 أجزاء متناهية سفار لا تنقسم أصلا ألا كسرا ولا قطع ولا هما ولا فرضا وهو مذهب جهور
 المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا ولكن تنقسم وهمافرضاه وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها
 كون الجسم مركبا من أجزاء غير متناهية سفار لا تنقسم أصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام
 من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير مؤلف من أجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه
 قابل لانقسامات متناهية وهو اختاره محمد بن اشهر سنانى ورابعها كونه غير مؤلف من أجزاء بل هو
 متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء جهة
 المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو أن الجسم الذى هو بسيط الطبع مؤلف من أجزاء بالفعل
 من وجوه الاول أن الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامته
 وحدته وانقسمت الى عدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل ينضم انقسام الحال فلا تكون الوحدة
 وحدة وهذا خلف ولعالم أن يقول الوحدة من الامور الاعتبارية وليست بموجودة في الاعيان حتى
 يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمه به من

حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل ترتفع الوحدة أى تبطل ولا تنقسم الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة بغير مقاطع أجزائه بخصوص مختلفة فان مقطع كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الآخر فان مقطع النصف موصوف بالنصف ولا ينصف بالنصفية الا هو وكذا مقطع الثلث والرابع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لا متنازع أن يكون المصنوع نصفاً بخصوص مختلفة وعند الحكم ان الاختصاص بالخواص المختلفة هو يجب حصول الانقسامات بالفعل لزم أن يكون الجسم منقسماً بالفعل متعدداً متعدد تلك الخواص ولما قيل أن يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا قسم جسم حتى صار جميعه قوة القسمين المتفاضلين بالنقسم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركب الجسم من الأجزاء بالفعل وهو المطلوب قوله والى وان لم يكن هوية القسمين المتفاضلين بالنقسم حاصلة قبل التقسيم فبالنقسم بطل ذلك الجسم الواحد وحدث هاتان الهويتان فيكون التقسيم اعدا ما للجسم الاول واحداً للجسمين الا آخرين فبطل هذا الوطأت البعوضة وورقت على البحر المحيط وشقت رأساً برتها جزاً من سطح ماء البحر المحيط أهدمت البحر الاول وأوجدت بحراً آخر لانه متى تفرق الاتصال في موضع شئ الامة فقد في ذلك المقدار ومضى في ذلك المقدار وقد في ما كان متصلاً به وهجرنا الى آخر البحر وفساده لا يخفى على أحد ولما قيل أن يقول لامتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة أمر محسوس قوله ثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من أجزاء حاصلة بالفعل ولما قيل أن يقول اذا كانت الوجوه المذكورة من بقية لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولانه مركب من أجزاء حاصلة بالفعل قوله وثان الأجزاء لا تنقسم أراد به اثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلمين وهو أن الأجزاء التي يتألف منها الجسم لا تنقسم بياته من وجوه الاول ان تلك الأجزاء لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة لكانت ذوات أجزاء أخرى بالفعل لما من الوجوه فيكون الجسم مركباً من أجزاء لانهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركباً من أجزاء لانهاية لها بالفعل محال لوجهين الاول ان كل عدد متناهياً كان أو غيره فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفاً من أجزاء غير متناهية فيمكننا أن نأخذ أعداداً متناهية من تلك الأجزاء فمما أخذ ثمانية أجزاء من الأجزاء التي لانهاية لها ونضم بعضها الى البعض فلا يتجاوزها أن يزداد الجسم بازدياد التأليف والنظم أو لا والثاني يوجب تدخلاً في الأجزاء وهو محال فتعين الاول وحيداً يمكن أن نضم الأجزاء الثمانية بعضها الى بعض بحيث يحصل في كل جهة حجم فيحصل جسم متناهى الأجزاء فانها ثمانية وحينئذ يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من ثمانية أجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهى القدر المؤلف من أجزاء غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر ولكن نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد لان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيداً للعقد فلو كان جسم متناهى القدر مركباً من أجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد التي هي متناهية الى احاد الجسم المؤلف من احاد متناهية الى الاحاد التي هي غير متناهية أى احاد الجسم الذي احاده غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة الجسم الى الجسم هذا خلف الثاني انه لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية لا يمنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم مظاهر الفساد للمزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع أجزاءها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله

فيكون قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب أن لا تقطع تلك المسافة أصلا الثاني
 ان النقطة موجودة بالاتفاق أما عند المتكلمين فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود وأما عند
 الحكماء فلا يوافقون الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة فإن كانت جوهرًا كما
 هو عند المتكلمين فهو المطلوب لانه حيث لا يوجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا
 كما هو عند الحكماء لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها أيضا لان الحال في المنقسم
 لا بد وان ينقسم وإذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فإن كان
 جوهرًا يلزم وجود جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد وان ينقسم الى جوهر
 ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب ولقائل أن يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها
 لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حوله في المحل من حيث هو منقسم
 أما اذا كان حوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط
 من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تنقل في الخط والخط من حيث التناهي والاقطاع غير منقسم
 فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة أي الحركة لها وجود في
 الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلا لان
 الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة لسبق
 أحد جزأيها على الآخر بالوجود لا يكون كل الحاضرة حاضرة وهذا خلف وإذا كانت الحركة
 الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ماضيه الحركة الحاضرة من المسافة والايلازم من انقسام ماضيه
 والحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في أحد الجزأين جزء الحركة في الجزأين وإذا
 كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزأ وهو المطلوب
 القائل أن يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله لان
 الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين
 في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المصنف فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة
 ولقائل أن يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال
 الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي
 وبداية المستقبل وليس زمان وما ليس زمان لا يقع فيه الحركة لان كل حركة تقع في زمان لانما تقول لو لم
 تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم أن لا يكون للحركة وجود أصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا
 في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صبر ورته حاضر او ما يمنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا
 فإذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل أن يقول الحال حدث متحرك بين الماضي
 والمستقبل وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس زمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للماضي
 الاخر ليست باجزاء لها ذلك كانت الحدود المشتركة اجزاء للماضي التي هي حدودها لكانت القسمة الى
 قسمين قسمة الى ثلاثة أقسام والقسمة الى ثلاثة أقسام قسمة الى خمسة أقسام هذا خلف فاذا الحاضرة ليست
 بحركة وقد فرض أنها حركة وبني عليها الدليل ولا نسلم أن الماضي هو الذي كان موجودا في آن حاضر بل
 الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وسافر في الحال كله ماضيا
 وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يصيرك الجسم فان الحركة انما
 تقع في زمان وليس شيء من الزمان يحاضر لانه غير قار الذات **❦** قال **❦** احتج الحكماء على نفي الجوهر
 الفرد جوهر الاول أن كل متغير في نفسه غير يساره والوجه المضي فيه غير باطل لا يقال ذلك لتغير
 وجهه لانها ان كانا جوهرين ثبت المدهى والا لزم تغير محلها الثاني انما فرضنا خطا طمان اجزا مشفع

فوق أحد طرفيه جزؤ وتحت الآخر جزء آخر ومقر كما على تساو وتحاذيا للاحالة على ملتي الجزأين فيلزم
 الانقسام الثالث كلما قطع السرب بحركته جزأ قطع البطى أقل منه واللازم أن يساو به في جز
 ويقف في آخره وقد بان فساد الرابع الجسم الذي أجزأه وتر وكان ظله مثليه كان مثله من الظل ظل
 نصفه فيكون له نصف فينصف الجزء المتوسط وقد برهن اقليدس على ان كل خط يصع تنصيفه وهو
 يقتضى ذلك الخامس اذا فرض خط من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه جزء يتحرك الخط الى أين والجزء
 الى أسير فان انتقل الى مافوق الجزء الثاني فهو محال لان الجزء الثاني انتقل الى حيز الجزء الاول وان انتقل
 الى مافوق الثالث فهو قطع جزأين حينما قطع ما تحت جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة
 السادس الجزء متشكل فان كان كرة فاذا انقسم باجزاء أخرى وقعت بينهما فروج اتسع أجزاء مثلها فيلزم
 الانقسام وان كان غيرها كانت فيه زوايا فينقسم السابع اذا دارت رسي فها قطع الطوق العظيم جزأ
 فالصغير اما ان يقطع أقل من جزء فينقسم الجزء أو جزأ ثانيا فبساوي الصغير والعظيم أو يقطع تارة جزأ
 ويسكن أخرى فينقسم كل أجزاء الرسي وكذلك الفرجا ذو الشعب الثالث أقول احتج الحكمة على
 نفي الجوهر الفرد وجوه سبعة الاول أن كل مقبض يفرض فان عينه غير يساره أى الوجه الذى يلقى
 ماعلى عينه غير الوجه الذى يلقى ماعلى يساره واذا ركبنا سطح من جواهر فردة وجعلنا أحد وجهيه
 محاذيا للشمس صار مضيا والوجه الآخر غير مضى فالوجه المضى منه غير الوجه العظيم فيلزم الانقسام
 لا يقال ذلك لتغير لتغير وجهيه لا لتغير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لا نأقول الوجهان
 ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه حينئذ يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين يلزم تغير عليهما
 والاي لزم قيام المتقابلين بعمل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهو محال الثاني ان الفرضنا خطا مرقبا
 من أجزاء شفع من أربعة مثلا ووضعنا فوق أحد طرفيه جزءا وتحت طرفة الآخر جزءا وتحرك الجزء ان
 على التبادل حركة على السواء من أول الخط الى أن يصل كل منهما الى آخر انطلق فلا بد وان يمر كل منهما
 بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد أن يصاديا موضع التصادى لا بد وان يكون ملتي الثاني والثالث والام يكونا
 في الحركة متساويين وحينئذ يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث فيلزم الانقسام الثالث كما قطع
 الجسم السرب الحركة بحركته جزأ قطع الجسم البطى الحركة بحركته أقل منه والاى وان لم يكن يقطع
 البطى بحركته أقل من جزء يلزم أن يساوى البطى السرب في جزء ويقف في جزء آخر فيلزم أن يكون البطى
 لاجل تحلل المسكنات وقد بان فساد الرابع الجسم الذى أجزأه وتر وكان ظله مثليه في بعض الاوقات كان
 مثله من الظل ظل نصفه فيكون للاجزاء التى هى وتر نصف فينصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام وهو
 المطلوب وقد برهن اقليدس على ان كل خط يصع تنصيفه فالخط الذى يكون أجزأه وتر ابصع تنصيفه
 فينصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس اذا فرض خط مركب من ثلاثة أجزاء على أحد طرفيه

جزء وهكذا ٥٥٥ وتتحرك الخط الى أين والجزء الى أسير فان انتقل الجزء الى مافوق الثاني فهو محال لان
 الجزء الثاني انتقل الى حيز الجزء الاول فلو كان الجزء انتقل الى مافوق الثاني يلزم أن لا يكون الجزء مقصرا
 وقد فرض أنه متحرك هذا الخاف وان انتقل الجزء الى مافوق الثالث فقد قطع الجزء جزأين حينما قطع
 ما تحت جزءا واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذى قطع ما تحت جزءا
 قطع الجزء جزأين فالزمان الذى قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء مقدار جزء
 نصف حركة جزء ما تحت جزءا واحدا والمسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للظا بقى
 السادس الجزء متشكل لانه مقبض وكل مقبض متناه وكل متناه متشكل فالجزء متشكل وكل متشكل
 اما كرة أو غير ما لانه ان احاط به حد واحد فهو كرة ولا غير ما وان كان كرة فاذا انقسم باجزاء أخرى وقعت

بينهما فرج لا ناعلم بالضروة ان الكرات المضمومة بعضها مع بعض يقع بينها فرج ولا تنسك تلك الفرج
أجزاء مثل الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض فتسك تلك الفرج أقل منها فبازم الانقسام ولانه اذا وقعت
بينها فرج فلا يكون ملافاً للاجزاء المضمومة بعضها مع بعض بالاسر فيازم الانقسام ضرورة الملافاً لا
بالاسر وان كان الجزء غير مكررة أى يحيط به أكثر من حد واحد كانت في الجزء ويا فيقسم الجزء لان كلاً
منها أقل من الجزء السابع اذا دارت الرشي فما قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرشي جزءاً فاطور
الصغير المقرب من مركز الرشي اما ان يقطع أقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب أو يقطع جزءاً تاماً
فتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطء وهو محال بالضروة فانه يلزم منه ان
يكون حينئذ دار الطوق العظيم دورة ودار الطوق الصغير دورة وزيادة علمها وهو خلاف المحسوس أو يقطع
الصغير تارة جزءاً ويسكن أخرى فتشكك أجزاء الرشي وكذلك الفرج جازد والشعب الثلاث اذا ثبتت شعبه
منها ودار الشعبان الآخران يلزم انقسام الجزء أو تساوى الشعبين في الحركة أو التشكك والاخباران
باطل لان تعيين الانقسام **قَالَ** (ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه بقسب انقسامات لانهاية لها
والقابل لها ليس الاتصال لانه يعدم عندها والقابل يبقى مع المقبول فهو شئ آخر يقبل الاتصال
والانفصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة واعلم ان دليل الفریقین عن انقسام الفعل
ووجب القسمة الوهمية لا يقبل القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانشكائية لان الاجزاء
المفروضة متناهية فصح عن كل اثنين منها ما يصح بين آخرين فصح بين المتباينين ما يصح بين المتصلين
وبالعكس لا نأقول لا يجوز ان يكون الجسم مركباً عن اجزاء متخالفة بالمادية أو متشعبة بتشعبات
عائقة عن الانشكائية وتكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال وان سلم اتصال الجسم فلم يجوز
ان يكون هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد والقابل لهما الجسم) أقول ثم قال الحكماء لما ثبت
امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا تتجزأ امتناهيية أو غير متناهيية زعم ان يكون الجسم متصلاً في
نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المقاصد امر عقلي غير محسوس فاذا بطل
كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلاً في نفس الامر كما هو متصل في الحس لكنه ليس
بما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما قطع وقطع واما وهم وفرض فاذا لم يكن تأليف
الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة وبيان يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسما الوهمية والفرضية
لا تنفع الى خبر لانهاية يقبل الجسم الذي هو متصل انقسامات لانهاية لها والقابل للاتقسامات ليس
الاتصال لان الاتصال يعدم عند الانقسامات والقابل للاتقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان
القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان القابل للثاني المقبول موسوف بالقبول ويجب فناء الموصوف عند
وجود الموصوفة فالقابل للاتقسامات شئ آخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك
الشئ القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال المصنف واعلم ان دليل
الفریقین يمنع الانقسام الفعلي ووجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية
ودليل الحكماء ووجب القسمة الوهمية ومدى الحكماء ليس الاثبات القسمة الوهمية فلاننا قد بين
الفریقین في الحقيقة لجواز ان لا تنقسم اجزاء الجسم فعلا وتنقسم وهما وفيه نظران المتكلمين زعموا
ان تلك الاجزاء لا تقبل القسمة لا كسر ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً ثم قال المصنف لا يقبل القسمة
الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانشكائية لان الاجزاء المفروضة للنسب متناهية فان القسمة
بأواعها أى بالكسر والقطع والوهم والفرض تحسدت في المقسوم اثنيية تساوى طباع كل واحد من
الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافق في النوع فصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين
فبصح بين المتباينين من الاتصال الرافع لا اثنيية الانشكائية ما يصح بين المتصلين وبالعكس أى يصح

بين المتصلين من الانفكاك الراجع للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جهة القسم الانفكاكية لا ما
 نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو محال فانه يجوز أن يكون الجسم مركبا من اجزاء
 متخالفة بالمادية فلا يلزم أن يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم أن الاجزاء
 المفروضة متماثلة فيجوز أن يكون تلك الاجزاء متشخصة بشخصات عاتقة عن الانفكاك فتكون تلك
 الاجزاء قابلة للاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض ولغايل ان يقول الامتداد من حيث هو
 امتداد طبيعية فوعية محصلة فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما
 لا فكاكا امتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر بمقارنه فيبقى كل منهما ما يقضي
 الاخرى بلزم المطلوب واما كون الاجزاء مشخصة بشخصات عاتقة عن الانفكاك فهو مسلم فانه هاتئ
 خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد ثم
 قال المصنف وان لم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وحدة الجسم والاتصال تعدده والقابل
 لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال حيث سذر شران متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس
 بمتمصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعا للاتصال والانفصال ولغايل ان يقول اذا ثبت أن الجسم
 متصل في نفسه لا يكون الاتصال أى الامتداد عرضا لا في الجسم بل فيكون الامتداد مقوما للجسم
 قال « فرفع قالو الصورة لا تنفك عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب لهما
 ليس الجمعية العامة ولا شيئا من لوازمها والاسارى الحزى الكلى فيهما والفاعل والا لا تنفك
 الصورة بالانفعال فهو الحاصل عما فيه من الصفات ولا ما يقابل للصفة الوهمية اذ وكل ما قبل الوجهية
 قبل الانفكاكية وكل ما قبل الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات ولا الهيولى عنها لانها
 لو تجردت ذات وضع وانقسمت في جميع الجهات كانت جسما والالكانت نقطة أو خطا أو سطحا ولو تجردت
 غير ذات وضع فاذا حفظتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيخرج الجائز بلا مرجع لانها
 لو تجردت لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة والواحد لا يقضي قوة فلا يكون لهما ما يقضي
 هذه القوة وهي الهيولى فيكون للهيولى هيولى أخرى فالهيولى تقتصر اليها في نشأتها وتجزئتها والصورة
 تحتاج الى مادة في تعيينها وتشكلها والمادة أيضا لا تخذلو عن صورة أخرى فوعية والاما اختلفت
 الاجسام في الجهات والامكنة والكيفيات والاوزاع الطبيعية والتشكل سهولة أو عسر واعلم أن بناء
 هذه الكلمات على نقي الفاعل المختار والحق ثبوته ومع ذلك فلم يعترض أن يجوز انفعال الصورة بنفسها
 وعدم استلزام قبول القسم الوهمية قبول الانفكاكية وان تقضي المادة المجردة وضاعفنا بشرط
 اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدءا كثير مع أن القابلية ليست أثرا ووجود المادة بالفعل ليس
 مقتضى ذاتها وان بطالهم بما وجب الاختلاف في الصور النوعية ثم زعم أن ما يجعلونه اياما من الاحوال
 العنصرية السابقة واختلاف المواد الفلكية سببا لاختلاف الاعراض والهيئات « أقول فرفع على
 تركيب الجسم من الهيولى والصورة فربما أربعة الاول أن الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني أن
 الهيولى لا تنفك عن الصورة الثالث في كيفية تعلق احدهما بالآخرى الرابع في اثبات الصورة
 النوعية الفرع الاول قالت الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى وجهين أحدهما أن الصورة لا تنفك
 عن التناهي والتشكل لان الصورة متناهية لتناهي الاعداد فلا تنفك عن التناهي وكل ما لا ينفك
 عن التناهي لا ينفك عن التشكل لان التشكل هو هيئة فني يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة
 من جهة احاطتها بالشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذاتا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل
 فالصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليست الجمعية العامة ولا
 شيئا من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي والتشكل الجمعية العامة أو شيئا من لوازمها لساوى

الجزء الكل في التناهي والتشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب
لهما الجسمية العامة أو شيئا من لوازمها كان كل جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكل من
التناهي والتشكل وأما بطلان اللازم فلانه لو تساوى جزء الصورة وكما هي التناهي والتشكل فلو
فرض أقل قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض أكثر كثير منه وجب ان تكون الجزئية
والا الكلية والافئلة ولا الكثرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية في الاصل فان وضعها ما يفرض
يستلزم وفيهما وليس الموجب للتناهي والتشكل الفاعل المبين لانه لو كان الموجب للتناهي
والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام
لا تنصورا بالانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل لما من أن يقبل
الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزومة لوجودها فواجب للتناهي والتشكل هو
الحامل أي الهول بمغايرته من الصفات التي هي استعدادات مختلفة فثبت أن الصورة لا تنفك عن
الهولي وثانيهما أن الصورة الجسمية قابلة للقسمه الوهمية أبدا وكل ما قبل القسمه الوهمية قبل
القسمه الانشكائية وكل ما قبل القسمه الانشكائية فله مادة على ما سبق تقريره هذه المقدمات الثلاث
فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع الثاني أن الهولي لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين
أحدهما أن الهولي لو تجردت عن الصورة وكانت ذات وضع أي تكون بحيث يمكن الإشارة الجسمية
اليها وانقسمت في جميع الجهات كانت الهولي بانفسرادها عن الجسمية جسم ما لا يحتمل له
حينئذ يلزم أن يكون للهولي هولي أخرى وان لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهولي نقطة أن
لم تنقسم أصلا وخطان انقسمت في جهة واحدة وسطيان انقسمت في جهتين واللازم باطل أما
النقطة فلانها لا يمكن إلا أن تكون حالة في غيرها والكانت جزءا لا يتجزأ من الهولي لا تكون حالة في
غيرها فهي ليست بنقطة وأما الخط والسطح والجسم التعليمي فليكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال
تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل وان تجردت الهولي عن الصورة غير ذات وضع فاذا حلقتها
الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فبترجح الجائز بلا مرجع وانما قلنا اذ حلقتها الصورة تصير
ذات وضع مخصوص لانه اذ حلقتها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع وهو محال
بيداهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهذا أيضا
محال بيداهة العقل وان حصل لها وضع ما غير معين يكون محالا أيضا بيداهة العقل فثبت أن تصير ذات
وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس أولى بهامن غيره فكما أمكن ذلك الوضع
أمكن غيره فبترجح الجائز من غير مرجع وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس أولى بهامن غيره لانه لو كان ذلك
الوضع مخصوص أولى بهامن غيره فالاولوية امان كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة وهو محال لان
الهولي قبل طوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع
أولى بهامن غيره أو كانت الاولوية حاصلة بعد طوق الصورة بالهولي وهذا أيضا محال لان الهولي
تساوى نسبتها الى جميع الاوضاع التي تنقسمها الصورة التي تلحقها فهي اذا تكون متساوية النسبة
اليها بحسب ذاتها وبسبب الصورة فلا تحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع مخصوص ليس أولى بهامن
غيره فخصوله لها يقضي ترجح الجائز بلا مرجع وهو محال وثانيهما ان الهولي لو تجردت عن الصورة
الجسمية لكانت موجودة بالانفعال ولكانت مستعدة للصورة والواحد لا يقضي قوة وفعل فيكون
ما يقضي هذه الصورة وما يقضي هذه الصورة هو الهولي فيكون للهولي هولي الفرع الثالث في
كيفية تعاقب الهولي بالصورة لما ثبت ان كلا من الهولي والصورة لا ينفك عن الاخرى بل لكل منهما
اقتدار الى الاخرى لا على وجه يستلزم الدور فالهولي تنفكر في جاتها وتغير حال الصورة لا من حيث

انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة مالا الهولم تكن الهولي ممتنقورة في مقامها وتغيرها الى الصورة
لكنات الهولي موجودة متغيرة بدون الصورة وهو محال لما سبق والصورة تحتاج الى المادة في تعيينها
وتشكيلها من حيث هي هذه الهولي احتياج المعقول الى العلة القابلة فان الهولي علة قابلة
لتنقص الصورة فان تنقص الصورة وتغيرها بالنهاي والتشكل والنهاي والتشكل بسبب الهولي من
حيث هي حاملة وقابلة للتماثل فلهذا احتياج كل منها الى الاخرى لا على وجه الدور الفرع الى ابع
في اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة اخرى لان المادة لو خلت عن صورة اخرى
لما اختلفت الاجسام في الهيات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصرات
او بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصرات او امتناع قبول التفكك والتشكل وهو لازم
للفصل بينات واللازم باطل لتحقيق اختلاف الاجسام في هذه الهيات والامكنة والكيفيات بيان
الملازمة ان هذه الهيات والامكنة والكيفيات مختلفة تغييرا واجبة لذاتها فهي انما تحجب بعلى
تنقيصها ولا يمكن ان تنقصها الصورة الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها غير مختلفة ولا
الهولي لان القابل للشي لا يكون فاعلا لما يقبله فعلا اذن امور مختلفة ايضا غير الهولي والصورة
ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة للهولي والصورة لان المقارن نسبة الى جميع الاجسام على السواء
ويجب ان تكون متعلقة للهولي لاقتضاها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبوله للفصل والوصل
وعسر ويوجب ان تكون صور الاعراض لان الجسم يمنع ان يحصل من غير ان يكون موسوقا باحد
هذه الامور فلو كانت المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام في هذه الهيات ضرورة
انتفاء المعقول عنده عدم علة واعلم ان بناء هذه الكلمات اى اثبات الهولي والصورة الجسمية
والنوعية وامتناع انفكاك احدهما عن الاخرى على نفى الفاعل المختار والحق بوثب الفاعل المختار
وعلى تقدير بوثب الفاعل المختار جاز وجود كل من الهولي والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف
الاجسام في الهيات والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول ببنى
الفاعل المختار فلهذا تعرض ان يعترض كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول من الوجهين اللذين
ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهولي فيان يجوز انفعال الصورة الجسمية
بنفسها من غير هولاها بان يقول الموجب للنهاي والتشكل هو الفاعل المبين قوله لو كان الموجب
للتنهاي والتشكل هو الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال واللازم باطل قلنا لا نسلم بطلان
اللازم فانه يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هولاها فان كون الجسم قابلا للنهاي
والتشكل لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال
الشمعة المنسدة بسبب التشكلات المختلفة ولقائل ان يقول التنهاي والتشكل في الاجسام
لا يتصور الا بانفصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتفق بدون
الحامل واما على الوجه الثاني فلهذا تعرض ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة
الانفكاكية لما مر ولقائل ان يقول الجواب عن المنع ايضا قد مر واما على الوجه الاول من الوجهين
الذين على امتناع انفكاك الهولي عن الصورة فلهذا تعرض ان يجوز اقتضاها المادة المجردة وضعها معينا
بشرط اقتران الصورة بها بيانه ان يقال لا نسلم ان الهولي ان تجردت عن الصورة غير ذات وضع فاذا
لحقها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غير ترجع الجائز من غير مرجع واعيا يلزم ذلك لو
كان الموجب للوضع المحصور الهولي فقط واما اذا كان المتقضى للوضع المعين المادة المجردة بشرط
اقتران الصورة بها بان تكون الهولي في حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة بقضى احدها تخصبها
باحدا والاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها يلزم ترجع الجائز بلا مرجع ولقائل ان يقول الهولي

الموصوفة بثلث الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فستتبع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجع الحائز بلا مرجع وأما على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين على امتناع انشكال الهيولى من الصورة فلامعترض أن يجوز كون الواحد مبدأ كثير ففسره أن يقال لم لا يجوز أن تكون الهيولى مبدأ القوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة وتكون موجودة بالفعل فبالصورة قوله يلزم أن يكون الشيء الواحد مبدأ كثير فلنا قلتم انه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مبدأ كثير وما ذكر في بيان عدم جوازها في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه على أن مبدأ كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدأ كونها بالفعل هو الواحد لها وأما على الدليل الثاني الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فلامعترض أن يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصورة النوعية فإن الاجسام كما اختلفت في الاعراض التي ذكرتها فقد اختلفت في الصورة التي جعلتهم واما بما ذكر في تلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام بثلث الاعراض يوجب أن تكون لصور فوجبه لكان اختصاصها بثلث الصور يوجب أن تكون لصور أخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص اجسام العناصر بالصور المعينة انما كان لمادة لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة وأما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالمادية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فلامعترض أن يزعم ان ما يحصلونه من جبال اختصاص اجسام المعين بالصورة المعينة من احوال العناصر السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية بسبب لاختلاف الاعراض والهيئات فيقال ان الاجسام العناصرية انما اختلفت كل واحد منها بالكيفية نه كان المعينة لا قبل الاضاف بثلث الكيفية موصوفة بكيفية أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة وأما الاجسام الفلكية فانما اختلفت كل واحد منها بالكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وحدئذ تنسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ولغايل أن يقول ليس للمعترض أن يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية لان الصورة النوعية تفصل الجسم مما هو غايته عن أن يفصل الجسم من غير أن يقوم باحد هذه الصور النوعية والاعراض المذكورة تخصص بالاجسام المعين بعد تخصصه بالصورة النوعية فلا تنقض الصورة النوعية ما تنقضه الاعراض المذكورة من الاستناد الى ما هو مقارن للجسم بل تنقض استنادها الى الفاعل المفاقر **§** قال (الثالث في أقسامه قال الحكماء الاجسام اما بسائط او مركبات والبسائط تكون كرية لان الطبيعة الواحدة لا تنقسم هيئات مختلفة وتنقسم الى فلكيات وعناصر والاول افلاك وكواكب والافلاك الثابتة الارصاد تسعة الاول الفلك الاعظم والعرش المجسد والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سئل كره فيكون جسم هوائيا الثاني الجهة متعلق بالاشارة ومقصود المتكبر بالوصول اليه فتكون موجودة غير مجردة وليست بمجسم لانها غير منقسمة والا فالواصل الى نصفها ان وقف فالجهة هو لا مبداه والاخر كنه ان كانت من الجهة فكذلك وان كانت اليها فالجهة ما بعده فهي جسمانية والمحدد لها جسم واحد اذ لو تعددت ولم يحيط به من البعض بعدد القرب بهما دون البعد وان احاط فاحاط حشاذا المحيط بمحدد القرب بمحيطه والبعد مجرد كره وهو بسيط والاصلح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة فالجهة له لا به فيكون كريا الثالث الارصاد شاهد على ان الكواكب والافلاك تتحرك بالحركة اليومية وبحركات أخرى متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بمرورها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجسم الاجسام وأما الثمان الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة التحرك على الافلاك ولغايل أن يقول ان سلم احتمالة الخلق فلم لا يجوز أن يكون لكل كوكب نطاق يتحرك بنفسه أو باعتماد الكواكب عليه **§** أقول

المبحث الثالث في أقسام الجسم الاجسام اما بسائط أو مركبات وذلك لانه امان لا يكون فيها تركيب قوي وطبايع أو فيها تركيب قوي وطبايع فان لم يكن فيها تركيب قوي وطبايع فهي البسائط كالماء والهوا وامن كان فيها تركيب قوي وطبايع فهي المركبات كالنبات والحياوان والبسائط كربة الشكل والكرة جسم يحيط بسطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية وانما الشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان مقتضى شكله هو طبيعته وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب أن يكون كرا بالاولا لاختلفت هيأته والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيأت مختلفة وتقسم البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلالات بالحركات الموجودة بالرصد تدل على اصول الحكيمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ويحرك ما يتخوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستندة الى البسطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الحرق والالتزام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير الافلاك الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه الذي أثبتنا المتأخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث تماس مفرع الحاروي محدد بحوري ومركز الجسيم من كرا الارض واحد منها غير مركز يحيط بالثانية الباقية يتحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المحيود والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجود الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكره فيكون جسم هونا به الاجسام والجسم الذي هونا به الاجسام يجب أن يكون محيطا بالكل والاي لمز الخلا والذاتناهي على تقدير التناهي الثاني الوجهة مفروضة ذات وضع لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصود المتحرك بالوصول اليه وكل ما هو مشار اليه اشارة حسية ومقصود المتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد أي ذو وضع فالوجهة موجودة غير مجردة عن المادة أي تكون ذات وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب دخل مقدر في جهة أن يقال لا تسلم ان كل ما هو مقصود للمتحرك يجب أن يكون موجودا فان البياض مقصود للمتحرك من السواد اليه وليس موجودا تفر بالجواب ان كل ما هو مقصود للمتحرك بالوصول اليه لا يقصده يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصوده تحصيل البياض لا الوصول اليه والوجهة ليست بجسم لان الوجهة ليست بمنقصة وكل جسم منقسم وانما قلنا الوجهة ليست بمنقصة لانها لو كانت منقصة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزأين من المتحرك فان وقف هو الوجهة لا مابعد فما فرضناه جهة جزؤه لا هو وان لم يقف فلا يتحرك امان يتحرك عن الوجهة فكذلك أي ما وصل اليه هو الوجهة لاجزء الوجهة واما أن يتحرك الى الوجهة فالوجهة مابعد فما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز أن يتحرك في الوجهة لا عنها ولا اليها أجيب بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة أو الى جهة ويعود القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الوجهة واذا كانت الوجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم تكون جسمانية ثم الوجهة على قدمين قسم يتبدل بالفرض مثل العين والشمال والقدرام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون باطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الوجهة طرف الامتداد ويمكن أن يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس يحق واحد للجهتين بالطبع جسم واحد للجهتين بالطبع أعني فوق وسفل لا بدلهما من محدد يعينهما ويحددهما لان الوجهة جسمانية غير منقصة فتكون حداهما محدد لا يفرم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير بعينه ويحدده ولما كانت الوجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلاف امتناع وجوده ولا في ملام متشابهة بان يكون بعض حدوده المفروضة

فيه جهة وبعضها جهة أخرى مقابلة لها لعدم أولوية بعض تلك الحدود بأن يكون جهة وبعضها جهة
 أخرى مخالفة لها بالمطلع فتعين أن تكون بشئ مختلف خارجهما يشابه وذلك الشئ لا محالة يكون جسما
 أو جسما نبالا وجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب أن يكون المحدد للجهتين جسما
 واحدا ذلولاً وتعدو لمحيط البعض البعض بل هما جدران متباينتان في الوضع بقصد القرب بهما دون
 البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتعدى به الا القرب منه ولا يتعدى البعد عنه فاذا اتحدت الجهتان بكل
 منهما والمحدد يجب أن يتحد جهتين معا وان تعددوا حاطا أحدهما بالآخر يكون وقوع المحاط في
 التعديد حشوا واقما في التعديد بالعرض اذا محيط واحد كاف في تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد
 بحر كره الذي هو أحد من محيطه فتعين أن يكون المحدد للجهتين جسما واحدا ما أن يتعدى به الجهتان
 من حيث هو واحد ولا من حيث هو واحد والاوّل غير ممكن لان الجهتين اللتين بالمطلع يجب أن تكونا
 طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحدان حدان مباينيه أعني القرب يمتنع أن يتحد ما يقابله
 أعني البعد لان البعد عنه ليس معدودا وثبت ان التعدد انما يكون بتيسر واحد لا من حيث هو واحد بل
 من حيث ان له من كذا ومحيطا فتحدد جهة القرب أعني الفوق بمحيطه وجهة البعد أعني السفلى بأحد
 حدتيه وهو المر كره هذان الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل امانته والافتقار للناسع فلا والجسم
 المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح الاختلال عليه فان كل جسم من كبر
 من اجسام مختلفة الطباع يصح اختلال أجزائه التي هي اجسام مختلفة واستقلالها الى احيائها الطبيعية
 والاختلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة له لا به لانه يستلزم يجب كون الجهات
 متقدمة على أجزاء الجسم المحدد ثم عليه فيكون الجهة له لا بد فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا كان
 المحدد بسيطا فيكون كره بالمعارف ومن هذا علم ان محددا للجهات ليس في طابعه ميل مستقيم والا لكان
 الجهة له لا بد فلا يكون المحدد محددا الثالث لا رصدا شهادة على ان الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة
 اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات آخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بهما ويحركهما
 يحركهما اليومية وهذا يدل على ذلك ناسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما الثمانية الباقية
 فبدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاحاطة الحرق على الافلاك فثبت
 الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير
 قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ
 ثم فلك الشمس على رأى ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى بمثلث بقاء
 البروج فهذه هي الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب
 السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدور غير محيط بالارض في قعر الخارج المركز بناس محدده
 سطحه على نقطتين يسمى بعدهما عن مركز الارض ذروة وأخرهما اليه حضيةضاً وفلك خارج المركز
 عن مركز الارض محيط بالارض بنفسل عن الممثل بناس محددا بهما ومقرهما على نقطتين يسمى
 بعدهما عن مركز الارض أوجا والا قرب منه حضيةضاً واما الشمس فانها يكتفي فيها بأحد الفلكين أي
 خارج المركز أو التدور بمن غير جهان لاحدهما على الآخر لكن بطيئاً رأى اثبات الخارج لها
 أولى وقد أثبتوا العطارد فلكاً آخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان هما خارجا المركز يشتمل الممثل على
 أحدهما اشتغال سائر المثلثات على أمثاله وهو المسمى بالمديرو يشتمل المديرو على الآخر اشتغال الممثل
 على أمثاله وهو المسمى بالمحامل الفلك التسدو يروا ثبتوا القمر فلكاً آخر متقلا على فلكيه خارج المركز
 والتدور يسمى ذلك الفلك بالمائل ومثل القمر يحيط بالمائل ويسمى بمثلثه فلك الجوز هـ فيكون جميع
 الافلاك أربعة وعشرين عشرة منها واقفة المر كره الارض وغمانية خارجة المر كره عن مركز

الارض وسنة افلاك نداول بقرك الفلك بالحركة الاعلى الاولى اليومية السبعة وبقرك
 مادونه بحركته وبقرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة وبقرك مادونهما اكل من الافلاك
 الباقية حركة خاصة الالمثلثات الستة التى فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما
 الكواكب فسبعة منها سياره كل فى فلك على الترتيب الذى ذكره من السياره خمس مقبيرة وهى
 غير الشمس والقمر واما اثوابت فغير محصورة وقد رصدها ألف ونيف وعشرون كوكبا كلها فى
 الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن أن يكون فى افلاك كثيرة قال المصنف ولقائل أن يقول ان
 سلم اسعالة الخرق فلم لا يجوز أن يكون لكل كوكب نطاق يفصل من تحت فلكه شبه حلقة يكون قطر
 محته مساويا لقطر الكواكب يتحرك بنفسه فبقرك الكواكب أو يتحرك النطاق باعتقاد الكواكب
 على فلك النطاق وحينئذ لم يلزم الخرق ولا ما ذكرتم من اطلع على الهيئة واعتبر بالاصول التى ينو عليها
 مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط قال (فرعان الاول انما بأسرها شفافة ذلول كانت ملونة
 لطبت الابصار عن رؤية ما وراءها لاجل الباردة والاستولى الحذر والبرودة على عالم العناصر لمحوها
 ولا خفيقة ولا تقبله والا كان فى طابعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل والاتصاف
 وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلية للحركة الكمية لان طولها محدب المحيط لزم أن يكون فوقه
 خلأ وهو محال ومقعره مثل محدب فيستحيل عليه ما استحال على محدبه واذ لم يتغير مقعره امتنع ذلك فى
 محدب المحاط به والالزم التداخل أو وقوع خلأ بينهما وكذا فى مقعره لانه كالمحدب فى تمام الحقيقة
 وفيه احتمال لان امتناع ازدياد المحدب بعدم الحيز الذى هو شرطه ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر فيه)
 أقول فرعان على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك بأسرها شفافة أى اللون لها لانها لو كانت ملونة
 لطبت الابصار عن رؤية ما وراءها لان شأن الملون أن يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه والالزام ظاهر
 الفساد فان الكواكب قد نراها قبل فية نظرفان الماء والزجاج واليور كغيرهم ثمة ملونة مع انها
 لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يتشكى فى فلك الثامن والتاسع لان ما رآه الفلك
 التاسع ليس شيئا بل يستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراة الثامن لكن ليس عليه كوكب
 يستدل على كون الثامن شفافا ولقائل أن يمنع كون الماء والزجاج واليور الى لا تحجب عن رؤية
 ما وراءها ملونة وكونها ثمة لا يقتضى كونها ملونة فان المرئى غير متعصر فى الملون فان كل ملون مرئى
 من غير عكس وله اية ولوان افلاك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين والالزام باطل فاللزم
 مثله والافلاك بأسرها لا حرق ولا باردة اذ لو كانت حارة أو باردة لكانت فى غاية الحرارة والبرودة فان
 الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشئ على أهم ما يمكن واذا كان كذلك استولى
 الحرارة والبرودة على عالم العناصر بسبب مجاورتها والالزام باطل فاللزم مثله وهذا الاستدلال
 ضعيف فان الحرارة لها أنواع مختلفة الحقيقية مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز أن تكون طابع
 الافلاك اقتضت نوعا أو أنواعا لا يكون فى غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير أن تكون الحرارة
 أو البرودة منها فى غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة أو البرودة على عالم العناصر لجواز أن لا يكون لها تأثير
 بالحرارة أو البرودة فيها أو دنى منها والاولى أن يقال الافلاك بأسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما
 ينتمى اليها والالكان فيها ميل أو صاعدا أو باطا فتكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك المسنين
 والافلاك بأسرها لا خفيقة ولا تقبله لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك
 بأسرها لا رطبة ولا يابسة والالكانت قابلة لسهولة التشكل والاتصاف وعسرهما فتكون قابلة للحركة
 المستقيمة لان سهولة التشكل والاتصاف وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة لانها تستلزم قبول
 الخرق والالتمام والاتصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك بأسرها غير قابلة للحركة

الكعبة لا التخلل والتكاثف ولا النمو والنحول لانه لو زاد محدد الفلك المحيط بالكل لزم أن يكون فوقه خلا وهو محال ومقرره مثل محدد في الطبيعة لتوعية فيستقبل على مقرره ما استحال على محدد وإذا لم يتغير مقرره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدد الحائط بالزيادة والنقصان والالزام التداخل على تقدير الزيادة والخلا على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقر الحائط بالزيادة والنقصان لان مقرره مثل محدد في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطا لان امتناع ازدياد محدد لفلك المحيط بجميع الاجسام لافلاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد الحجم ولا يلزم من ذلك اشتراك المقرره في الامتناع لان الشرط الذي هو الحيز متحقق ودفع هذا الاحتمال بان التغير في المقر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل والخلا وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز زوال زيادة والنقصان بالتخلل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلا والاولى أن يقال ليست بقابلة للحركة الكمية المستترة للحركة المستتعبة

قال الثاني انها متحركة لان الاجزاء المفترضة فيها متناهية فيصع لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل لآخر ولا ينافي ذلك الا بالحركة المستدرة فتصع الحركة المستدرة عليها وكل ما سمحت الحركة المستدرة عليه ففيه مبدأ مبدأ مستدير وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر وأيضالو في كل جزء على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز ضيره لزم الترجيح بلا مرجع وهما منقوضان بالعناصر أقول الفرع الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفترضة في الافلاك متناهية لان الطبايع التي للاجزاء المفترضة متعده لان الافلاك بساطة فلا تقتضي أموراً مختلفة فيصع لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل لآخر فلا يكون شئ من الوضع والموضع واجبا من طبايع الاجزاء المفترضة فانقلتها عنها جائزة وذلك النقلة لا تتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال فيجوز أن يكون في طبايعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستدرة لم يكن في طبايعها الا الميل المستدير فوجب أن يكون في الافلاك مبدأ مبدأ مستدير بالفعل لان المبدأ للجبل الطبايعي من مقومات الافلاك ويمتنع أن يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل وجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع أن يصدر عنه فائق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجى أيضا يمنع اذ لا فائق عن الحركة المستدرة من خارج الا ذو ميل مستقيم أو ذو ميل مركب يمتنع وجوده عند اجرام السماوية وجود مبدأ الميل بالفعل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهو في متحركه بالاستدارة وأيضالو في كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بلا مرجع لان الاجزاء المفترضة متناهية في تمام الحقيقة والالزام باطل فلا يثبت كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فتتحرك بالحركة المستدرة قال المصنف وهذا ان الوجهان الاولان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفترضة في العناصر متناهية والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولنا ان يقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع أن يكون البسيط في طبايعه مبدأ مبدأ مستقيم وفي طبايعه ما يعرفه عن ذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممنوعة فلم يكن في طبايعها ما يمنع الميل المستدير **قال** (وأما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفاقة مركوزة في الافلاك مضبوطة بالقمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت فوره بحسب قره من الشمس وبعده لا يقال فلعله مكررة بضو واحد وجهها ونظم الآخر وتترك على مركزه حركة تساوى حركة الفلك اذ الحسوف يكدنه) أقول وأما الكواكب فهي اجسام بسيطة شفاقة مركوزة في الافلاك مضبوطة بالذات القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت فوره بحسب قره من الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر مركوز بضو واحد

وجهها وبظم الوجه الاخر ويحرك على مركزه حركة تساوي حركة ذلك القمر بحيث يكون عند
 الاجتماع وجهه المضي بتمامه الى الشمس والمظم بتمامه الى النافذ انحرك فذلك القمر تحرك هذه الكرة
 ايضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضي ويرى من هذا القدر مقابلة الوجه
 المظم من الطرف الاخر عناق في كل يوم يزداد ظهور الوجه المضي حتى تتم حركة الفلك نصف دورة فيتم
 ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضي بتمامه لنا انرى دورا وإذا
 احتل هذا لم يحصل الجزم بان قمر مستفاد من الشمس لا نأقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال
 لان الخسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضي بتمامه الى النافذ لولا الارض بينه
 وبين الشمس لا تقتضي انخفاؤه **في** قال **﴿** وأما العناصر خفيف مطلق وهو النار حار يابس محاس
 لمقعر ذلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب محاس لمقعر النار وقيل مطلق وهو الارض بارد
 يابس وعمله الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم وتقيس مضاف وهو الماء بارد رطب وكان من
 حقه أن يحيط بالارض الا انما حصل في بعض جوانبها اتلال وهو ادبب الاوضاع والاتصالات
 الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وذلك بحكمة من الله ورحمة منه
 ويكون منشأ النباتات ومسكن الحيوانات ثم انها باسرها كائنات فاسدة لان مياه بعض العيون تصعد
 بحرا والجو يجعله محاسب الحيل ماله والهوا الملاصق للذات المبردي بصير قطرا والماء المثلج والشملة هوا
 والهوا نار بالنفخ القوي **﴿** أقول وأما العناصر فاربعة النار والهوا والارض والماء وذلك لانه اما أن
 يحرك عن المركز أو الى المركز والاول اما أن يطلب مقعر ذلك القمر أو لا والاول هو النار والثاني هو
 الهواء والثاني أي الذي يحرك الى المركز اما أن يطلب المركز أو لا والاول هو الارض والثاني هو الماء
 فالنار خفيف مطلق حار يابس محدد بمماس لمقعر ذلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع أن
 يكون فوق العناصر واما حرارة النار ظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا غاططة بما يتكيف بالبرودة
 ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى وأما بوسستها فالذي يدل عليها انها مضيئة
 للرطوبة من مادة الجسم المحاور لها وفيه ناراذ يجوز أن يكون افناء الرطوبة للتلطيف واتصعيد
 لالاها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل وسهلة التركله وفيه نظرون التي
 تكون كذلك هي النار التي عندنا نجاز أن يكون ذلك بسبب غاططة اجزاءها واثمة لها وما يحتمل أن تكون
 النار البسيطة فيها يابس ما اذا قيس الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس في الاشارات على بيوسة النار
 بالصاعقة فان النار اذا وجدت وفارقها محتوياتها يكون منها اجسام صلبة أرضية يقدتها السحاب الصالح
 فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خرودها ومفارقة محتوياتها عنها يدل على انها يابسة وهذا اذا
 يستقيم لو تولد الصاعقة من اجسام الصلبة الأرضية التي يقدتها اسباب من النار لكن فيه نظر
 فان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة تنولد من الادخنة والبخرة المنصاعدة من الارض المنبسطة
 في السحاب والنار شفافة لانها تم تكن سائرة لما رواه من الكواكب وباض النار عندنا كلما كانت
 أقوى كان تولعها أقل وكذلك أصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها غائل ومكانها
 الطبيعي أن يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهوا مشمولا لمقعر ذلك القمر والهوا خفيف مضاف أي
 نحو جهة القوق ولا ينهي الى مقعر ذلك القمر حار رطب اما حرارته فيا النسبة الى الماء وأما بالنسبة الى
 النار فلا تكون شديدة كحرارة النار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء ينشبه به
 بصبر ورنه بخار اذا سخن ولطف ولو لم يكن أمض من الماء لم يكن أخف وألطف منه والهوا المحاور لا بد اننا
 اغناخص ببرودته لانه ممتزج بالبخرة اختلطت به من الماء وأما رطوبة الهواء وهو كونه ذو كيمياء يقبل
 بسببها التشكل وتركه بسهولة فظاهرة وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والارض والارض خفيف

مطلق أى يفوضو المركز بحيث يكون مركزها منطبقاً على مركز العالم باردة يابسة لما يوشقها قطارة
وأما برودة انقلابها وخليط طبعها ولم تحسن بسبب غريب ظهر عنها ردحوس ومكانها الوسط بحيث
ينطبق مركزها على مركز العالم والماء الثقيل مضاعف أى يفوضو المركز ولا ينتهى إليه بارد رطب وهو
ظاهر والماء المحيط بثلاثة أرباع الأرض وكان حقه أن يحيط بالأرض إلا أنه حصل في بعض جوانب
الأرض نلال وهاد بسبب الارض والافصالات الفلكية سال الماء الى الأغوار وانكشفت المواضع
المرتفعة فصار الماء والأرض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون منشأ
للنباتات ومكننا للحيوانات ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة يتقلب كل منها الى الآخر بان يتخلع
صورة و يابس أخرى وهو الكون والفساد والانتقال الى الملاصق بلا وسط كاتقلاب الماء الى الأرض فان
بعض مياه العيون يتجمد بجوار كاتقلاب الأرض الى الماء فان الجمر يجعله أحباب الجبل أى طلاب
الأكسبرماء وذلك بان يصير الجمر املاحاً ولا املاحاً حرقاً أو بالحق ثم يذاب الماء وكاتقلاب الهواء ماء فان
الهواء الملاصق للآباء يصير قطراً فان الطاس المكسوب على الحديد ربه ندى كلما لفظته حدث مرة بعد
أخرى ولا يكون ذلك بالترشح فان الماء لا يصعد بطبعه ولأنه لو كان بالترشح والصعود لكان من الماء الحار
أولى لانه أقل للترشح والصعود ولا يكون ذلك القطر في الهواء فينزل الى الطاس لان الهواء المطيف بالطاس
لا يمكن أن يشتعل على أجزاء كثيرة من الماء وخصوصاً في الصيف لان الأجزاء المائية في الصيف لو كانت
باقية في الهواء لتصادت جدا لفرط الحرارة ولا تبقى بجواردة للآباء ولو كانت الأجزاء المائية باقية في
الهواء لزم إما تقادف تلك الأجزاء أو ان حدوث الندى بعد تغيته من الآباء مرة بعد أخرى فينقطع مع
كون الآباء بجائله الأولى وإما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة أنقص مما كان قبلها وأما تراخي أزمنة
حدوثها فيكون بين كل حدثين زمان أطول مما بين حدثين قبلهما لتباعد عن الآباء وهذا كله على
خلاف الواقع قبل الوقتى برودة الآباء فساد الهواء المحيط بالآباء ثم أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء
ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى أن يجسرى الماء بحر باناسناعا والمشاركة تكذب فلم
يصير الهواء ماء بل حصل الندى الذي ركب الآباء من أجزاء مائية أحجب بان حرم الآباء اصلاته بعسر
تكيفه بالكيفية الغريبة وعند التكيف ما يشد تكيفه ما يهبطه طبعاً ولذلك رجاءو حد
الآوائى الرصاصية المشتعلة على المائعات الحارة أخضر من هذه المائعات فالآباء المذكور لشدة تبرده
يفسد الهواء المحيط به والماء السرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته
الشديدة صر يعالفاً يفسد الهواء مادام على سطح الآباء ماء أما إذا انقضى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى
فساده وكاتقلاب الماء هواء فان الماء المغلي يتصل منه الأبخرة بحيث يتلف بالكيفية وكاتقلاب النار هواء
كالشعلة يصير هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لاحتقرت ما يقابلها على بعض الجوانب فإذا
انقلبت هواء وكاتقلاب الهواء ناراً بالفتح القوي فانه عند اسباح النفع القوي الى الكبر وسد الطرق التي
يدخل فيها الهواء الحديد يصير الهواء الذي في الكبر ناراً يشاهد ذلك من يشاره وما بين الانتقلاب بعير
وسط يعلم إمكان الانتقلاب بوسط أو وسطين فهذه الانتقلابات دالة على ان الهوى مشترك  قال
(وأما المركبات فانها تتخلق من امتزاج هذه الأربعة بأمر جهة مختلفة معدة تطلق مختلفه وهى المعادن
والنبات والحيوان والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بان يتصرف أجزاءها
بحيث تكسر صورة كل واحد منها صورة كيفية الآخر فتحدث كيفية متوسطة) أقول وأما
المركبات فانها تتخلق من امتزاج هذه الأربعة الأرض والماء والهواء والنار بأمر جهة مختلفة معدة تخلق
مختلفة وهى المعادن والنبات والحيوان والدليل على أن المركبات مختلفة من امتزاج هذه الأربعة
الاستقرار والامتزاج هو المعدل لصور المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان

المركبات ثلاثة ذوات صور لا نفس لها ويسمى هذا بيا وذو صورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
لا حس ولا حركة ارادية لها ويسمى بيا تاو وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة
بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كالات اول فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية
وهو اول شئ يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالغذاء وهو كمال ثان بعرض النوع بعد الكمال
الاول فهذه الصور كالات مختلفة الا ان اثارها يصدر من الحيوان ما يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر
من المعدن من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاث جنس لافواع لا يخصر بعضها فوق بعض وكذلك
يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اخصاص لا حصر لها بحيث لا يشابه اثنان من الافواع ولا
من الاصناف ولا من الاخصاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهولي ولا بسبب الجسمانية فانها مشتركة
ولا بسبب البعد المفاخر فانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذا بسبب امور
مختلفة والامور المختلفة في الهولي هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هو مواد المركبات
والاختلاف ليس بسبب هذه الصور نفسها لان الاختلاف الذي يكون بينها لا يزيد على اربعة فهو
اذن بسبب احوالها في التركيب وفيما بعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف
 باختلافه في قدر هذه العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان امكان انقسام
العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات
الواقعة في الامزجة هي اسباب معدلة للحق متخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان اجناسها
واقواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البساط
بعضها في بعض بان يتصغرا جزاؤها فيحتلط فيستعمل في كيميائيات المتضادة المنبعثة عن قواها بان يفعل
كل كيميائية في مادة الاخرى بحيث تنكسر صورة كل منها صورة الاخرى فيستعمل في كيميائياتها فبهذا
منها كيميائية متشابهة في الكل متوسطة توسطها ولم يفسد صور البساط والعناصر اذا امتزجت
وتفاعلت فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث يتفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع
انفعاله لزم أن يكون الشيء الواحد بالنسبة الى آخره غالبا مغلوبا معاوان كان فعله في الاخر متفعا لما على
انفعاله عنه لزم أن يصير الاخر مغلوبا غالبا عليه وان كان بعدا نفعاله عنه يلزم أن يكون غالبا بعد
ما كان مغلوبا فاذا ابد وأن يكون فعل كل منها في الاخر من جهة غير جهة نفعاله ولا يجوز أن يكون
من جهة المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا
يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تنكسر بواسطة الكيفية
فيلزم أن يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة لا يكون غالبا ومغلوبا كاسرا
ومنكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان
الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك تفصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من
غير حصول صورتين فيها ولا يلزم محال وقوله المتشابهة أي تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزا
العناصر وقوله المتوسطة أي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيميائيات العناصر قال **الرابع**
في حدودها الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها العينية سوى
الاضلاع والحركات والعناصر بموادها وصورها الجسمانية بنوعها وصورها النوعية بجنسها وقال من
قبله الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها واختلفوا في تلك الذوات فقيل كان الاصل جوهرية
فنظر الباري تعالى اليها بنظر الهيبة فذا بصارت ماء ثم حصل الارض منها بالانكشاف والنار والهواء
بالانطيف والسماء من دخان النار وقيل ذلك كان ارضا فحصل الباقي بالتطيف وقيل كان هوا
وقيل نارا وتكونت الباقي لتكثيف والسماء من الدخان وقيل كان اجزاء صفارا من كل جنس متفرقة
منه كرهها اجتمع منها اجزاء متماثلة لقسمة التامة والتصفية وصارت جسما وقيل كان نفسا

وهيولى فثبتت عليها وتعلقت بها وصارت تعلقاتها سببا لحدوث أجزاء العالم وقيل كانت وحدانات فصارت ذات أوضاع وتكونت نقاط ثم اتلفت فصارت أجساما وتوقف بالبنوس في الكل **أدرك** المبحث الرابع في حدوث الأجسام اختلف أهل العلم في حدوث الأجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض أربعة لانه إما أن يكون محدث الذات والصفات أو قديم الذات والصفات أو قديم الذات محدث الصفات أو محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع محال بقيل به عاقل وأما الاحتمالات الثلاث فقد قال بكل منها قوم أما الأول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها وأما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثاسطيوس وبوتلس ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا فانهم قالوا لا بد من قدمية بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجسرى مجراها من الأمور القارة للضرورة سوى الحركات والأوضاع فإن كل واحد منها حادث مسبوق بالآخر لا إلى أول لها والعناصر قديمة عبادا بحسب تشخصها وصورها الجسمانية قديمة بذواتها وصورها النوعية قدمية بعينها أى كان قيل كل صورة صورة أخرى لا إلى أول لها وأما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمثوية والمضيائية والمقربونية والمهانوية فانهم قالوا الأجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمانية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقتين الأولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل الأرض منها بالتكثيف والانبجاء والتأثر والهواء بالنسب فان الماء اذا غلب صار هواءا وتكونت النار من صفوة الماء والسماة تكونت من دخان النار ويقال ان ثاليس أخذ من النوراة لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرًا نظار اليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء بد خلق من الأرض ثم أرساهما الجبال فخل صاحب المال والفضل عن ثاليس الملقى انه قال ان المبدأ الأول ابدع العنصر الهى منه صوراً الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذى في العنصر الاول فحصل الصور ومنشعب الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقل والعالم الحسى الا في ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ويشعور العامة ان صوراً المعدومات في ذات المبدأ الاول لا بل هى في مبدعه وهو تعالى يوجد انبثه منزّه أن يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء ومنه أبداع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما فذكر ان من جودة تكونت الأرض ومن انحصالة تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الابخرة تكونت الكواكب فدارت حول المركز وروان المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها انبه ثم قال وكان ثاليس الملقى انبثى مذهبه من المشكاة النورية يعنى ما نقل عن النوراة وقال آخرون كان الاصل أرضاً فحصل الباقي من الأرض بالسطح فزعم انكسا ليس انه الهواء وتكون من لطافته انار ومن كثافته الأرض والماء وزعم ابرقليطس انه النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال آخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والأرض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذى لانهاية له وهو أجسام غير متناهية وفيه من كل جنس أجزاء صغار مثلافية أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم وثان الأجزاء متفرقة متصرفة فهما اجتمع من تلك الأجزاء كثيرة متجانسة اتصفت وصارت جسماً وهذا يقال بل نبى على هذا المذهب انكار المزاج والاحتفالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكناً في لازل ثم ان الله تعالى حركه فمكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان أصل العالم أجزاء كثيرة كريمة الشكل قابلة للتقسمة الوهمية دون الانشكاكية متحركة

لذواتها حركات دائمة لم تخلف في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات ثم وزعت النوبة أن أصل العالم النور والظلمة والفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم فهم فريقان الفرقة الاولى الحمرانية وهم الذين أنبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهوى والدم والحلا فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة وبقيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علما تاما وأما النفس فانه تفيض عنه الحياة فيفيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تغارسها وكان الباري تعالى عالما بان النفس تستميل الى التعلق بالهوى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من سوس الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهوى بعد تعلق النفس بها فركبها من سوسها وبمن التراكم مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي من الفساد فذلك لانه لا يمكن ان الله تعالى افاض على النفس عقلا وادرا كما وصار ذلك سببا لتدكرها طامها وسببا لعلها بانها مادامت في العالم الهوى لا تم تنفك عن الالام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالصة عن الالام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابدا لا تبادي في غاية البهجة والسعادة والفرقة الثانية أصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادئ هي الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا الان قوام المركبات بالسياط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا تكون فان كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلاهما ليس في المركبات بل في مباديها وان كان الثاني كان مجرد وحدات وهي لا بد وان تكون مستقلة بانفسها والالكانات مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلاهما في المبادئ المطلقة هذا خلف فاذا الوحدات امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحيان حصل الجسم فظهر ان مبدء الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس في الكل قال ((لنا وجود الاول انه لو كانت الاجسام في الازل للكانت ساكنة اذ الحركة تقتضي المسوقية بالغير المنافية للازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدأ لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا والالام يمكن فعله فديما واجبا لذاته او منتبها اليه دفعا لتسلسل الدور وحينئذ يلزم دوامه بدوامه فلا يزول ابدأ فالاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدأ والالام باطل فالملزوم مثله قيل لو امتنع وجوده في الازل لا امتنع عطلقا لاستعالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا الممتنع ازل ليس الممتنع لذاته كالحادث البيومي قبل المبدء لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا قلنا ان سلم فلاشك انه وضع وحساسة لمبا في جوفه فان بقي على الوضع والمجاهة المتعين له فساكن والا فمتحرك قبل الازل لمبا في حركة معينة لاحركات لا أول لها قلنا بل الحركة من حيث هي لمبا في قيل لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه قلنا فينتهي حدوثه وجود السكون فينتوقف على عدمه ويلزم الدور قبل القدرة على إيجاد معين قدسية وتنتفع بوجوه فانتقص ما ذكرتم ثم قلنا المنقطع التعلق وهوليس امر وجوديا اقول لما فرغ من تقرير المذهب شرع في اقامة الجبة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واذ كروجوها لثلاثة الاول هو الذي أورده الامام في تصانيفه فقرر ان الاجسام محدثة لانها لو كانت في الازل للكانت ساكنة فقيده والالام باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل للكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك اوساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكرم من ان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة في الازل لكن يجتمع ان يكون

محركة في الازل اذا الحركة تنقض في المسبوقية بالغير المنافية للازل لان ماهية الحركة حصول امر بعد
فناء غيره وحصول امر بعد فناء غيره ينقض في المسبوقية بالغير فماهية الحركة تنقض في المسبوقية بالغير
والازل ماهية تنقض في الالامسبوقية بالغير فين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة والالامسبوقية
بالغير التي هي لازم الازل منافية ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين فيبين الحركة والازل منافاة فتنتج
ان تكون الاجسام متحركة في الازل لا متنازع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع أن تكون الاجسام متحركة
في الازل تعين أن تكون ساكنة في الازل لصرورة الحصر وأما بيان بطلان اللازم فلا أن الاجسام
لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك أبدا واللازم ظاهر الفساد فاننا شاهد الحركة في الاجسام الفلكية
والعنصرية ولا جسم الا هذين عند الخصم ومن أراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان غوائل الاجسام أما
الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان ساكنة لذاته امتنع انفسا كنه فلا تتحرك أبدا وان لم يكن ساكنة
لذاته يكون انفسه فذلك الغير الذي يكون علة للسكون لا بد وان يكون موجبا قولا والاي لو لم يكن ذلك
اخر موجبا لكان مختارا بالصرورة لا جانا أن يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل
المختار يحدث لا متنازع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون قديما ثبت ان سكون الاجسام في الازل اذالم
يكن لذاته المكان للموجب ولا بد أن يكون الموجب واجبا أو منتبيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا
أو منتبيا الى الواجب يلزم التسلسل والدور وهو ما محالان فتعين أن يكون واجبا أو منتبيا الى الواجب
وحيث يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذي هو الواجب وما هو منتبه الى الواجب فلا يزال السكون
أبدا فالاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك أبدا واللازم باطل الملزوم مثله والمثبت امتناع كون
الجسم متحركا أو ساكن في الازل ثبت ان الجسم يمتنع أن يكون في الازل قيل لو امتنع وجود الجسم
في الازل لا متنع وجوده مطلقا لاسيالة انقلاب الممتنع لذاته ممكن لان ما بالذات يستحيل زواله والالجاز أن
يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا أو منتبها وتصور ذلك بقضي الى انسداد باب اثبات الصانع
لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع أن لا ليس الممتنع لذاته بل
المتنع أن لا هو الممتنع لغيره لذاته كالحادث البوي فانه يمتنع في الازل ولا يكون ممتنع لذاته فلا يلزم من
امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نسلم ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل
اكان ساكن في الازل فان الجسم المحدد للجهات لا يمكن له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بذلك ان
الحركة وانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فروع
الحصول في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركا وبكونه ساكنا قلنا لا نسلم وجود المحدد
للجهات ولئن سلم وجوده فلا نسلم انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموسوف الذي مر ذكره وللحدود
مكان هذا المعنى ولئن سلم ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومحاسن للماني جوفه فلا يتخلو اما ان يبقى
الوضع والمحاسن المعينان له أو لم يبقيا فان بقي الوضع والمحاسن المعينان له فهو ساكن والا لم يبق الوضع
والمحاسن المعينان له فهو متحرك فاننا نعني بالسكون بقاء الوضع والمحاسن المعينين له وبالحرارة أن
لا يبقى الوضع والمحاسن المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا أو متحركا على حصوله في مكان
فيل لا نسلم انه يمتنع أن يكون الجسم في الازل متحركا أو ساكنا الحركة تنقض في المسبوقية بالغير المنافية
للازل قلنا الازل ينافي حركه عينه ولا ينافي حركات لال اول قال المصنف ان ماهية الحركة من حيث
هي منافية للازل لان الحركة ماهية بحسب قوعها مركبة من امر تنقض ومن امر حصل فاذا ماهيتها
متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال ولنا قول أن يقول ينقض أن
تبين ماهية الازل حتى تبين كونه منافية للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بشي الاولية وفسره
بعضهم باسقرار وجوده في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شئ في كل واحدة من الحركات
لا تكون اولية على أي تفسير يفسر به الازل أما نوع الحركة فلا تكون منافية للازل قوله ماهية

الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر تقضى ومن أمر حصل قلنا لا نسلم ان ماهية الحركة مركبة
من أمر تقضى ومن أمر حصل فإن نوع الحركة باق مع الأمر الذي تقضى ومع الأمر الذي حصل فلو كان
الحركة بحسب النوع مركبة من أمر تقضى ومن أمر حصل لم تحقق الحركة مع الأمر المتقضى ومع
الأمر الحاصل فماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام وأنه خاصها لا يمكن فالتركيب من أمر تقضى ومن
أمر حصل يرجع الى أنماضها لا الى أنواعها فاذا نوعها لا ينافي الاضافة قيل لا نسلم ان الجسم لو كان
ساكنًا في الازل لم يتحرك أصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره لا بدوان
يكون ذلك الغير واجبا ومشتبا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قيل لم يجوز أن يكون السكون
مشروطا بعدم حادث غير زول السكون بحادث الحادث قلنا فينا في حدوث الحادث وجود السكون لان
تقضى الشرط مناف لوجود الشرط فيستوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون
متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نسلم ان الازل لا بعدم فإن القدرة على إيجاد معين قدعة
وتنقطع بوجود ذلك المعين فان الله تعالى قادر على إيجاد العالم فيعدان وجدما بقيت تلك القدرة لأن
إيجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق الازل فانتقض ما ذكر من الدليل على ان السكون اذا كان
أزليا لا بعدم قلنا الموجود في الازل القدرة وهي باقية أزلا وأبدا والمقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة
ليس أمرا وجوديا قال (الثاني الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة لها سبب وذلك السبب لا يكون
موجبا والالزام دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بدوام ذاته وهو محال فيكون مختارا وكل ماله
سبب مختار فهو محدث لا يقال لم يجوز أن يوجد الموجب جسما مختصرا على سبيل الدوام ويكون مختصرا
شرطا لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك على أخرى
لزم اجتماع الحركات التي لانها لها المترتبة وضع وطبعها وهو محال وان توقف على عدمها بعد وجودها
كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة قائمة مستمرة لوجود هذه الحوادث فيلزم من دوامه دوامه أقول
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هي ان الاجسام ممكنة لوجهين
أحدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن أما الصغرى فلا نهى مركبة اما من الهولى والصورة
واما من الجواهر الفردة وأما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى أجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى
الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه كالعنصرات
أو من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها
بل يكون اختلافها باعل أخرى غير ذاتها فتكون ممكنة مثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب
فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر
عنه بوسط أو بغير وسط بسبب دوام ذاته وهو محال لئلا لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر
عنه بوسط أو بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث أو قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام
وهو المطلوب وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذى هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذى هو بلا
وسط دوام معلوله الذى هو بوسط وهم جرح الوجوب دوام المعسول بدوام علته وأما المعال فلا نكثير امن
الموجودات حادث غير دائم مثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين أن يكون سبب الاجسام مختارا
وكل ما له سبب مختار فهو حادث لما عرفت ان فصل المختار عن أن يكون قدعا لا يقال لم يجوز أن يكون
السبب الموجب يوجد جسما مختصرا على سبيل الدوام ويكون مختصرا كشرطا لهذه الحوادث والتغيرات
فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه لان
شرط وجوده الحركة المتقضية المتعددة التي لا دوام لها لا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على
وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة أخرى وهو جرح الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات التي
لانها لها المترتبة وضع وطبعها على الوجود معا وهو محال وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة

بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة قامة مستمرة لوجود هذا الحادث فليزمن من دوام
الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولقائل أن يقول تحرك الجسم دائما
يقضي للاحق أشخاص الحركة متعاقبة لا أول لها وكل سابق معد لاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في
الوجود مع ما يلحقه يقتضي وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وذلك الحركات المتعاقبة علة معدة
لوجود الحوادث والعلة المعدة قد لا يتوقف بقاء المعدول عليها فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معدة
وبعضها يتوقف بقاؤها على معدة فيمتنع بانتفاء معدة **قال** الثالث الاجسام لا يتخلو عن الحوادث
وكل ما يتخلو عن الحوادث فهو حادث والاول بين والثاني مبرهن في الباب الاول من الكتاب الثاني
أقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الوجه الثاني اعتمد
عليها جمهور المتكلمين وسورتها ان كل جسم لا يتخلو عن الحوادث وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث
وهي مشتملة على أربع دعوى وهي اثبات الحوادث امتناع تخلو الجسم منها وجوب سبق العدم على
مجموعها وجوب سبق العدم على ما يمتنع ان يتقدم عليها يجب ان يسبق عليه العدم وسبق القياس
مشتملة على دعوتين من الدعوى الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخرين قال
المصنف والاول بين أى الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاضاع حادثة
والاجسام لا يتخلو عنها قوله والثاني مبرهن أى الكبرى مبرهنة في البحث الرابع من الفصل الثاني من
الباب الاول من الكتاب الثاني **قال** احتج المخالف بوجوه الاول انما هو كانت محدثة لكان تخصيص
احداثها بالوقت المعين بلا تخصيص وهو محال الثاني ان كل حادث فله مادة فالماذ قد علة وقعا للتسلسل
وهي لا يتخلو عن الصورة فالصورة أيضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم والامكان عديمه قبل
وجوده فليست لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف وهو مفقود الحركة القائمة
بالجسم فيكون الجسم قديما وأجيب عن الاول بان المخصص هو الارادة وعن الثاني والثالث بان مقدماتها
غير مسلمة ولا مبرهنة واعلم ان صحة القضاء عليها متفرعة على حدوثها والكرامية وان اعترفوا
بحدوثها قالوا انما ابدية اذلو عذمت فعدمها امان ان يكون باعدام فاعل أو بطريان ضد أو بزوال شرط
والكل محال وقد سبق الكلام فيه تقريراً وجواباً أقول احتج المخالف أى القائل بان الاجسام قديمة
بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا تخصيص واللازم محال فالمرزوم مثله بان
الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يتخلو امان ان يكون ذلك المؤثر قديما ومحدثا والثاني
لا يتخلو امان ينتهي الى مؤثر قديم او لا وانما في محال واللازم الدور والتسلسل وكلاهما محال تعصين
ان يكون لها مؤثر قديم او محدث ينتهي الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر
القديم لا يتخلو امان ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصل في الازل ولا فان كان الثاني
فيوقف على حادث له مؤثر فننقل الكلام اليه فنقول لا يتخلو امان ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا فان كان
الثاني يلزم الدور والتسلسل المحال وان كان الاول فثنا نبر ذلك المؤثر في الحادث امان يتوقف على
شرط حادث او لا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول فنقل الكلام اليه ويلزم القدم أو التسلسل
في حوادث لا الى أول وهو محال وان كان الاول فلا يتخلو امان يجب حصوله حصول آثاره او لا فان كان
الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام هذا خلف وهو المدعى واما ان لا يجب وكان وجوده مع عدم
تلك الآثار جاز فلنقصر ذاته مع مجموع الامور المعترية في المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار تارة مع
عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر امان ان يتوقف على اختصاصه بامر
مالا حله كان هو أول بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معناه براني المؤثرية وهو ما كان حاصل قبل ذلك
فاذا كان لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصل في الازل والتقدير بخلافه هذا خلف وان لم يتوقف
اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر على اختصاصه بامر مالا حله كان هو أول بوجود

ذلك الامر كان تخصيص بعض الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بالخصوص الثاني ان الاجسام لو كانت حادثه لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثه لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امر امينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثه وكل حادث له مادة فله مادة أخرى يلزم التسلسل ثبت ان المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة فالصورة أيضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبله لا يتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف والزمان مقدار الحركة فتكون الحركة أيضا قديمة والحركة فاعلم بالجسم فيكون الجسم قديما واجب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فيفتقر الى مرجح آخر فانه يمكن تعلق الارادة بما يجاد في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى بما يجاد في غير ذلك الوقت لكان الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كافي الاول يلزم التسلسل أجيب بان تعلق ارادة الله تعالى بما يجاد في ذلك الوقت واجب فيستغنى عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله موجبا بالذات قلنا انسلم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم أن يكون الله موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى وأما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث أجيب بان الاوقات التي يطلب فيها الترتيب معدومة ولا تميز بينها الا في الوهم وانما يبيد وجود الزمان مع اول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا وأجيب عن الثاني والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الاشارة الى فساد جميع مقدمات الدليل واعلم ان محبة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت محبة فناءها والا فلا والكرومية وان اعترفوا بحديث الاجسام قالوا انها ابدية اذ لم تعدت الاجسام بعد وجودها فقد معها بعد وجودها ما ان يكون باعدام فاعلم معدوم أو غير بان ضد اوزوال شرط والثلاثة باطله فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال وقد سبق الكلام فيه تقريره اجابا وبالا بأس باعدته وانما قلنا انه لا يجوز أن يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان امر او وجودا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم ولا لكان الوجود عين العدم بل ثابته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالعدم فيكون هو الامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجودا كان عدمه محضا فباعتباره استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال فعل العدم والا فيكون احدا لعدمين محالا للثاني فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون لعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحديث الضد الوجهين أحدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر محلا لحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء أحدهما بالآخر اولى من العكس فاما أن ينتفي كل واحد منهما بالآخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر حاصل مع الاخر فحصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين معا وهو محال أولا ينتفي واحد منهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون ازال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال أجيب بأنه لا يجوز أن يعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون امر او وجودا أولا يكون قلنا هذا يقتضي أن لا يعدم الشيء البتة فلا يقال اذا عدم الشيء فهل يتجدد امره أم لم يتجدد فان لم يتجدد امره فهو لم يعدم وان يتجدد فالتجدد عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين أن يقال لم يتجدد وبين أن يقال يتجدد العدم والا فاحدا لعدمين بخلاف الاخر وهو محال وان كان وجودا كان ذلك حدوثا وهو وجود آخر لا عدما للموجود الاول سلمنا

فما هذا القسم فلم لا يجوز أن يفتى بحدوث الضد وقوله في الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم
الباقى قلنا لا نسلم فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع انفسكا كعاهم المعلوم لكن
لا حاجة له الى المعلوم وقوله في الوجه الثانى المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز أن يكون
الحادث أقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف ليه كون الحادث سببا للقوة سلبا فساد هذا القسم لكن لم
لا يجوز أن بعدم الجسم انتفاء الشرط ويثبت ان العرض لا يبقى والجوهر بمنع الخلو عنه واذ لم يتحقق الله
تعالى العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز أن يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم
يكن أحدهما محتاجا الى الآخر كفى المتضامين ومعول على علة واحدة فاذا لم يوجد أحدهما المتلازمين
عدم الآخر هذا ما قاله الامام في المحصل قال صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم
محدث ومنع الفناء والله ذهب الجاهل وقال الاشعرية وأبو علي الجبائي يجوز فناء العالم عقلا وقال
أبو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفتى من جهة ان الله تعالى لا يتحقق الاعراض الى
يحتاج الجوهر الى وجودها واما القاضي أبو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان
وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يفتى بلا واسطة وبمثله قال محمود الجباط وقال في موضع آخر ان
الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من أجناس الاعراض فاذا لم يتحقق أى نوع كان انعدم الجوهر
وقال امام الحرمين بطل ذلك وقال بعضهم اذ لم يتحقق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي
وقال أبو الهذيل كانه قال كن فكان يقول انن فيفتى وقال أبو علي وأبو هاشم ان الله يتحقق الفناء وهو
عرض فيفتى جميع الاجسام وهو لا يبقى وأبو علي يقول انه يتحقق لكل جوهر فناءه والباقيون قالوا بان فناء
واحد لا يفتى لان فناء الكل فناء مذهبهم وقول الامام في الاعداد انه باطل لانه لا فرق بين أن يقال لم يفعل
الشيء وبين أن يقال فعل العدم ليس بشئ وذلك لان الفرق بينهما حاصل في بداية النظر فان القول بان لم
يفعل حكمه بالاستمرار على ما كان وعدم صدوره عن الفاعل وانقول بأنه فعل العدم حكمه بتعدد العدم
بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتغير العدمين بكونه بالتساوي الى وجودين أو بالتساوي أحدهما
دون الآخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعداد بطريقتين الضد وهو ان التضاد حاصل من
الجانبين على السواء بتجوير كون الحادث أقوى وان كما لا نعرف ليه ليس بجواب والجواب ما يثبت
من كون الحادث أقوى لترجح الموجود على المنفى وأما ابطال الاعداد بسبب انتفاء الشرط وان الشرط
لا يكون الاعراض فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذي
هو المحل لشرط في إيجاد الاعراض فيه وأيضاً يجوز أن يكون الشرط لا جوهر ولا عرض بل أمر اعدى
وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزال ذلك الامر يقتضى انعدام الشرط ويثبت ان الامام كون العرض
شرطاً في الاعداد بان العرض لا يبقى والجوهر بمنع الخلو عنه فيعدم بانعدامه ليس مما يفقد مع هؤلاء
المذاهب لان الكرامية لا يقولون بذلك كالعزلة وأما التزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى
العرض فباطل لان الدور انما يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجاً الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وهنا
ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا يمتنع لاي عرض معين والعرض المعين يحتاج الى جسم
بعبئته فلا يلزم منه الدور وجواب الامام بتعويله بالتلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس
مقبولاً فهناك ان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين
الى عين الآخر محال لكنه من غير احتياج أحدهما الى الآخر أو الى ما يتعلق بالآخر ليس بمقول فان
ذلك لا يكون مصاحبة اتفاقية وهي لا تقتضى امتناع الانفساك فإرادته بالمتضامين على الوجه
المشهور وغير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الآخر لا الى اضافته ومعلولا
على واحدة محتاج لكل واحد منهما الى علة الآخر فليس منهما عدم الاحتياج مطلقاً من غير لزوم الدور
قال (الخامس في نهای الاجسام الابداء الموجودة متناهية سواء فرضت في خلا أو ملاء خلافاً

لهندلنا انما لفرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا بالادول فاذا مال الى المسامسة فلا بد من نقطة
تكون اول نقطة المسامسة ويكون الخط منقطعاً بها والالكان اول المسامسة مع ما فوقها فيكون غير
المتناهى متناهياً هذا الخلف واحتجوا بان كل جسم فاوارة متميز مشارا اليه حسالان ما يلي جنبه غير
ما يلي شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني فثبت ان ما واره على جسم جسم آخر لا الى
نهاية ومنع بيان التميز وهم محض ليس بثبت أقول المبحث الخامس في تناهى الاجسام الابعاد الموجودة في
الخارج متناهية سواء افرضت في خلا أو في ملائخلاف الحكماء الهندلنا ان اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا
خطا آخر متناهيا موازيا بالادول فاذا مال الخط المتناهى من الموازاة الى المسامسة فلا بد من نقطة تكون
اول نقطة المسامسة فيكون الخط الذي فرض غير متناه منقطعاً بتلك النقطة التي فرض انها اول نقطة
المسامسة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم ينقطع تلك النقطة لكان وراه تلك النقطة التي فرض
انها اول نقطة المسامسة ثم من الخط فيكون اول المسامسة مع ما فوقها لان المسامسة مع القوقاية قبل
المسامسة مع الصنانية فافرضناه انه اول نقطة المسامسة لا يكون اول نقطة المسامسة هذا الخلف فثبت
ان ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذي فرضناه غير متناه متناهياً هذا الخلف واحتج الهندس بان
كل جسم فاوارة متميز مشارا اليه حسالان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي
غير الذي يلي القطب الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محض لان العدم المحض لا خصوصية فيه
ولا تحقق فيه فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شئ أن يكون مشارا اليه اشارة حسية
فيكون جسما او جسمانيا والجسماني لا ينقل عن الجسم فثبت ان ما واره على جسم جسم آخر لا الى نهاية
ومنع بيان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز لا وهم لانه قل التميز وهم محض ليس
بثبت فان الحكم بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له أصلا لا امتياز فيه أصلا قال الفصل
الثاني في المفارقات وفيه مباحث الاول في أقسامها الجوهر الغائبة اما أن تكون مؤثرة في الاجسام او
مدبرة لها او لامؤثرة ولا مدبرة والاول هو العقول والملا الأعلى والثاني تنقسم في علوية تدبر الاجرام
العلوية وهي النفوس الفلكية والملائكة السماوية وسفلية تدبر عالم العناصر وهي اما أن تكون
مدبرة للبسايط وأنواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهام أشار صاحب الوحي صلوات الله
عليه وقال جاني ملائكة البحار وملائكة الجبال وملائكة الامطار وملائكة الارزق واما أن تكون مدبرة للأشخاص
الجزئية وتسمى نفوسا أرضية فالنفوس الناطقة والثالث تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة
التيرويون وشر بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن
والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان وكثيرا ما شككنا في ما أنكرنا والجواهر المجردة
قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام اطقية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة هذا ما استنبطته من
قوائد الانبياء والنقطة من فرائد الحكماء واحاطة العقل بهما من طريق الاستدلال اعلمها من قبيل
الحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو أقول لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في
الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول في أقسامها الثاني في العقول الثالث في
النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة الخامس في حدوث النفس السادس في كيفية
تعلق النفس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول في أقسام الجواهر المفارقة عن المادة أي التي
ليست بجسم ولا جسماني الجواهر الغائبة عن الخواص الانسانية اما أن تكون مؤثرة في الاجسام او
مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول أي الجواهر الغائبة المؤثرة في الاجسام
هي العقول السماوية والملا الأعلى في عرف جملة الشرع والثاني أي الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام
تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية أي الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة
السماوية عند أهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهي اما أن تكون مدبرة للبسايط الارضية

العنصرية النار والهوا والارض والماء وأنواع الكائنات وهم سعون ملائكة الارض واليهسم أشار
 صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال جاني ملك البحار وملك الجبال وملك الأمطار وملك
 الارزاق وامان تكون مدبرة الافلاك الجزئية ونسعى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة والثالث
 الجوهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى شبر بالذات وهم الملائكة
 الكرويون عند أهل الشرع والى شبر بالذات وهم الشياطين والى مستعد للغير والشرو وهم الجن
 فظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للأبدان ان كانت شريرة كانت
 شديدة الانجذاب الى ما يشاء كلهم من النفوس البشرية فيتعلمون ضرايا من التعلق بآبائهم واما على
 أفعال الشرف فذلك هو الشيطان وان خيرة كان الامر بالعكس وكثر المتكلمين لما أنكروا الجوهر
 المجردة كأشبير اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن
 الشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة وأوائل المعتزلة أنكروها لانها كانت
 لطيفة وجب أن لا تكون قوية على شيء من الافعال وان يفسدوا كيهما بادى سبب وان كانت كثيفة
 وجب أن نشاهدها والا يمكن أن يكون بحضرتنا جبال ولا نراها وأجيب عنه بأنه لا يجوز أن تكون
 لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلمنا انها كثيفة لكن لا نسلم انه يجب أن نراها لان
 رؤية الكيف عند الحضور وغير واجب ونقل عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين
 مهذون في النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم أما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين
 لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عدا بليس
 تارة في الملائكة وتارة في الجن قال المصنف هذا التقسيم الذي ذكره على الوجه المذكور مما
 استنبطه من فوائد الانبياء والمقطعة من فرائد الحكماء واحاطة العقل بهم من طريق الاستدلال لعلها
 مرقبيل الحال كاذل الله تعالى وما سلم جنود ربك الا هو **قال** (الثاني في السعة قول قال الحكماء هم
 أعظم الملائكة وأول المبدعات كآروى منه عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل وأقوى ما استدلو
 به عليه وجهان الاول ان الموجد القريب الا فلاك ليس البارئ تعالى فانه واحد والواحد لا يصدر عنه
 المركب ولا جسم آخر لانه ان أحاط به لازم تقدم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلاء فيكون الخلاء
 ممكناته وان هو محال وان أحاطت به لازم كون الخسيس على الشرف ولان الجسم غائب يؤثر في قابل وهو ضع
 بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا لها تعين قبل الهيولى
 فلا يؤثر في الجسم ولا ما يتوقف فعله على الجسم فالوجود لها جوهر مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل
 الثاني الصادر من الله تعالى أولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر أولا على الماء مده من
 الممكنات فيكون العرض على الجوهر المتقدم عليه وهو محال ولا جسام لانه لا يكون على تعينه من
 الجوهر لما سبق ولا هيولى ولا صورة ولا انقسام احدهما على الاخرى ولان الهيولى قابلة للصورة فلا
 تكون على فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها ولا ما يتوقف فعله على
 جسم فهو عقل وله وجود من المبدأ الاول وجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك سببا لفصل
 آخر ونفس وفقدان يصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفقدان آخر ونفس وهم جرا
 الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح المؤثر في عالم
 العناصر المقيض لارواح البشر والعلم بشبهه أن يكون العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم أول
 ما خلق الله تعالى القلم فقال لا كتب فقال ما كتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد والروح
 هو خلق الثاني ويشبهه أن يكون العرش أو متصلا به لقوله صلى الله عليه وسلم ما من مخلوق الا صورته
 تحت العرش **أقول** المبحث الثاني في العقول أى الجوهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام قال
 الحكماء العقول هم أعظم الملائكة وأول المبدعات وهي الموجودات الممكنة التي لم يسبق وجودها عدم

زعاقى كآرى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال أول ما خلق الله العقل وأقوى ما استدلل الحكما به على
 وجود العقل وجهان الأول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة من مركب ممكن والموجود الممكن له
 موجب قريب أى الذى لا يكون بينه وبين العلول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون البارى
 تعالى لانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقى
 لا يصدر عنه المركب ولا يجوز أن يكون الموجد القريب للافلاك جسما آخر لان الجسم الاخر ان
 أحاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذى هو علة يجب أن يكون متقدما
 بالوجود والوجود على وجود الهماط ووجوده ووجوبه وجود الهماط وعدم الخلاء فى باطن المحيط متقارنان فان
 عدم الخلاء داخل المحيط أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود الهماط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه
 فيكون عدم الخلاء الذى هو مع الهماط المتأخر عن المحيط متأخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا تشخيص المحيط
 العلة كان معه لهماط المعلوم امكان وجوده لان تشخيص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخيص
 العلول وأما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يتخلو ما أن يكون عدم الخلاء واجبا
 مع وجوب المحيط أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان المساء الهماط واجبا مع وجوب
 المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتباره اعتبار وجود المساء الهماط لكن قد بينا ان المساء
 الهماط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم أن يكون عدم الخلاء داخل المحيط أيضا غير واجب مع
 وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا انه وهو محال لما بين ان
 الخلاء مجتمع لذاته وان كان الجسم الاخر الذى هو موجب قريب للافلاك أحاطت الافلاك بلزم كون
 الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوى العظيم وهو محال فان الوهم لا يذهب الى ان الاشراف
 والاقرى والاظم معلل بالخسيس الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز أن يكون علة لجسم
 آخر سواء كان أحدهما محيطا بالآخر أو لا وذلك لان الجسم انما يؤثر فى قابل لموضع بالنسبة اليه وذلك
 لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا
 بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل لا بصورته لان المادة انما يكون الجسم
 موجودا بها بالفعل والفاعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما
 تقوم بمادته فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها واسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان الآثار
 لا تشخص أى شئ انفق بل ما كان ملائما ليجريها أو كان له موضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تشخص
 كل شئ بل ما كان مقابلا ليجريها فاذا الجسم انما يؤثر بصورته فى قابل لموضع بالنسبة اليه فان الفاعل
 بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة
 لجسم يجب أن يكون علة لجزأه أى المادة والصورة أولا لو كان الجسم علة للجسم يلزم أن يكون أولا علة
 لجزأه الهولى والصورة ولا يؤثر الجسم فى الهولى ولا فى الصورة اذ ليس الهولى بوضع قبل الصورة ولا
 الصورة تعين قبل الهولى فان الهولى والصورة قبل الاتحاد لوجودهما فضلا عن أن يكون لهما موضع
 فلا يؤثر الجسم فى الجسم ولا يكون الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فسله على الجسم أعنى النفس ولا
 الصورة ولا الاراض القائمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهولى لا تكون موحدة للافلاك فالوجود
 للافلاك جوهر عقلى مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل الثانى الصادر من الله تعالى أولا لا يكون الا
 واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر عنه أولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز
 أن يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه يتقدم على الجوهر والصادر عنه أولا علة لما عداه من
 الممكنات ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر الاول علة لما عداه من الممكنات
 والجسم لا يكون له تغير من الجوهر لما سبق ولا يجوز أن يكون الصادر الاول هولى ولا صورة لانه لو

كان الصادر الاول احدا هما المكان احدا هما العلة للآخرى أو واسطة مطلقة للآخرى واللازم باطل والا
يلزم تقدم احداهما على الاخرى بالتحقق وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلان تكون علة فاعلة لها
وتبين الصورة مستفاد من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة على تعيين الصورة وفاعلية الصورة موقوفة
على تعيينها فلا تصدر الهيولى عن الصورة والا يلزم أن يتقدم تعيين الصورة على الهيولى المتقدمة
عليه ولا يجوز أن يكون الصادر الاول ما يتوقف فعله على الجسم أعني النفس لان فعل النفس موقوف
على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم في تأثيره لان الصادر الاول علة لما عده
ولا يجوز أن تكون سابقة في تأثيرها على الجسم اذ لا سبق للمشرط في تأثيره بما فرض لاحقا أعني الجسم
فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم أو
هيولى أو صورة أو نفس أو عقل واذا بطل أن يكون الصادر الاول ماعدا العقل تعين أن يكون هو العقل
وهما ضد عيان أما الاول فلا نسلم أن الخلاءة تمتنع لذاته لانه لو كان الخلاءة تمتنع لذاته لكان عدم الخلاءة
واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلاءة واجبا لذاته ينافي كون مامعه أعني وجودها محاط واجبا
بغيره ولما قل أن يقول أن أرد ثم يقولكم ان كون عدم الخلاءة واجبا لذاته ينافي كون مامعه أعني المحاط
واجبا بغيره أنه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو المحيط فسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من
المتناقضين لجواز أن يكون صدق التناقض بانتفاء الثاني من المتناقضين وهو ان يكون المحاط واجبا بغيره الذي
هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب أن لا يكون المحاط واجبا بغيره لجواز أن يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه
بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بغيره فان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان أرد ثم يقولكم ان كون عدم الخلاءة
واجبا لذاته ينافي كون مامعه أعني المحاط واجبا بغيره أنه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المتنافاة
بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلاءة اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاءة
لا يفرض بارتفاع المحاط مطلقا بل أغما يفرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملا بان يفرض محيط
لا حشوله لا يفرض الابعاد التي هي الخلاءة فان العدم المحض ليس بخلاءة واذ لم يكن امكان الخلاءة لازما
لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقلنا الخلاءة تمتنع لذاته ليس معناه ان
للخلاءة اذا تقضى امتناعه بل معناه أن تصور خلاءة لا يتصور خلاءة الا بان يفرض محيط
لا حشوله لا يفرض الابعاد في تصور منه الخلاءة والحق أنه يجوز أن يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل
مختار كاسنين فيجوز أن يصدر منه أكثر من واحد وأما الثاني فكذلك لانه لا يلزم أن يكون الصادر
الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا للعقل وجود من المبدأ الاول زائد على ماهيته ووجوب بالنظر
اليه وامكان من ذاته وتعلق ليدونه وتعلق لذاته فقيهه مستجبات ماهية وامكان وجوده ووجوب وتعلق
للمبدأ وتعلق لذاته فيكون بذلك سببا للعقل آخر نفس وفلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة
نوعية وصادر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهما جريا الى العقل
العاشر المسما بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفاوا والعقل
الفعال هو الموقوف في العالم الغصري المفيض لارواح البشر وانقل يشبه أن يكون هو العقل الاول لقوله
صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله القلم فقال الله تعالى اكتب فقال ما اكتب فقال اكتب فقال اكتب فما كان وما هو
كائن الى الابد والروح هو الخلق الثاني ويشبه أن يكون العرش أو متصلا بالعرش لقوله عليه السلام
ما من مخلوق الا وروته تحت العرش قال (فرع لما كانت العقول مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة
وكانت منحصرة انواعها وانتصافها جامعة لكلالاتها بالفعل لما سبق من مذاهم ان مقابل هذه الامور
لا يكون الا المادة وكانت عاقلة لذاتها وجميع الكلبيات غير مدركة للجزئيات لما سبق في تقريرها)
أقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جوهر مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت العقول
منحصرة انواعها في انتصافها جامعة لكلالاتها بالفعل لما سبق من مذهب الحكماء أن مقابل هذه الامور

الاربعة أى الحدوث والفساد وبعد الوجود وتعدد أخصاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل
 لا يكون إلا ماله مادة فإن مذهبهم أن الحوادث مادية وأن ما يفسد بعد الوجود مادى وإن كل نوع له
 أخصاص كثيرة مادية وأن ما لا يكون كالاتم حاصله بالفعل مادى وكانت العقول عاقلة لغواتها والجسم
 الكماليات غير مدركة للجزئيات كما سيأتى تقريرها فى المبحث الرابع من هذا الفصل **قال** (الثالث فى
 النفوس الفلكية) أخصوا بان حركات الافلاك غير طبيعية ولا يمكن المطلوب بالطبع مهر وباعنه بالطبع
 ولا قسرية لأن القسرا غما يكون على خلاف الطبع ويكون على موافقة القاسر فى الجهة والسرعة
 والبطء فهى اذن ارادية قلها محرركات مدركة اما متقبلة واما عاقلة والاول باطل لان التخييل الصريف
 لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد فهى اذن عاقلة وكل ما قبل مجرد لما سذكره فثبت أن محرركات
 الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست هى المبادئ القريبة للتحريك فان الحركات الجزئية منبعثة عن
 ارادة جزئية تابعة لادراك جزئية لا تكون للمحركات بل اقوى جمعانية فاضمة عنها شبيهة بالقوة
 الحيوانية الفاضلة عن نفوسنا على أبداننا وتسمى نفوسا جزئية والمشهور أنها عارية عن الخواص
 الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها **أقول**
 المبحث الثالث فى النفوس الفلكية أخرج الحكماء بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لانها
 لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهرو بابا بالطبع واللازم باطل فانه يتقبل أن يكون المطلوب
 بالطبع مهرو بابا بالطبع بان الملازمة أن كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون ترك التوجه اليه هو
 التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم أن يكون متحركا بحركة واحدة يطلب بالطبع ما حارب عنه بالطبع
 ويكون طالبا بحركة واحدة وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تارك له ما حارب عنه بالطبع لا يقال لا يجوز
 أن يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير هارب منها لانا
 نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل أبدأ تطالب لغيرها من المتحرك الذى هو قار الذات لا يقتضى
 لذاته ما لا قرار له فى ذاته لان مقتضى الشئ لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام
 شئ له قرار للمتحرك القار دائما يقتضى الحركة لا لذاته بل لشيء آخر يفصل بها هو يكون ما يقتضيه لذاته
 ذلك المتحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وباضافان الحركة
 لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المطلوب به ذلك الغير ولا يجوز أن تكون قسرية لان القسر
 اغما يكون على خلاف الطبع فثبت لا طبع فلا قسر ولان القسر اغما يكون على موافقة القاسر فى الجهة
 والسرعة والبطء وليس كذلك فان القسر اغما يتصور للمصايط بالنسبة الى المحيط وحركة المحيط تخالف
 حركة المحيط فى الجهة والسرعة والبطء فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة منحرفة
 فى الطبيعية والقسرية بالارادية وقد بطل الاولان فثبت الثالث فلاك حركات مدركة ما عرفت
 أن الحركة الارادية اغما تصدر عن قوة مدركة والمحرركات المدركة اما متقبلة واما عاقلة لان المدرك ان
 كان ادراكه للجزئى فهو المتقبل وان كان ادراكه للكلى فهو العاقل والاول باطل لان الحركة العاصدة
 عن التخييل أى الادراك للامر الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملائم أو دفع منافر فالذى يجذب
 الملائم هو الداعى الشهوانى والذى يدفع المناصر هو الداعى القضى والاعراض الجزئية الحسية لا تخرج
 عن هذين ولا يجوز أن تكون لداع شهوانى أو غضى لان الشهوة والغضب يقتضيان بالجسم الذى يفعل
 ويتغير من حال سلامة الى حال غير ملائم وبالعكس والافلاك لا تنقرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتفطل ولا
 تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد ولا تتغير لمسبق ولا تتغير لاجرام السماوى من حال ملائمة الى حال
 تخالفها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهوانى أو غضى فلا يكون غرضها أمر
 حسما فتقبلها فتعين ان يكون غرضها أمر عقليا فلا يكون المحركات المدركة متقبلة فتكون عاقلة
 وليست المحركات العاقلة هى المبادئ القريبة للتحريك أى لا تكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك فان

حركات الافلاك جزئية متعددة متفضية والحركات الجزئية المتعددة المنفضية منبعثة عن ارادات
 جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون لقوى جسمانية قائمة عن
 الحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفاضية عن
 نفوسنا على ابداننا ونسمي تلك القوى الجسمانية الفاضية على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة
 في مواد الافلاك وتلك الحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة للكليات عاقلة
 والمشهورة عند الحكماء ان الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ
 المقصود منها طلب المتافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانها مختصان بالجسم الذي يتفعل
 ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة قال ((الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب
 الحكماء ووجه الاسلام مناويل عليه العقل والنقل أما العقل فن وجوه الاول ان العلم بالله وبسائر
 البسائط لا ينقسم والافلزده ان كان علمه كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يكن فالجموع ان لم
 يستلزم زائدا فكذلك وان استلزم فيعود الكلام اليه ويسلسل فعله غير منقسم فكل جسم جسماني
 منقسم فعمل العلوم ليس بجسم ولا جسماني وفوقض بالنقطة والوحدة واقسام الجسم الى ما يساويه في
 الجسمانية)) أقول المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء ووجه الاسلام الفزالي
 من اصحابنا ويدل على تجرد النفوس أي على انها ليست بجسم ولا جسمانية العقل والنقل اما العقل فن
 وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتألف منها المركبات
 لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم بالبسيط ان كان علمه بذلك البسيط كان الجزء مساويا
 للكل وكان العلم الواحد علمين وهو محال وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علمه فجموع أجزاء العلم التي
 ليست بعلم به ان لم يستلزم أمرا زائدا على الاجزاء فكذلك أي يكون محالا لانه يلزم أن لا يكون العلم بذلك
 المعلوم علمه بهذا الخلف وان استلزم فجموع أجزاء العلم التي ليست بعلم به أمرا زائدا على الاجزاء فذلك
 الزائد ان كان منقسمها فالتقسيم فيه بان يقول جزء ذلك الزائد ان كان علمه يلزم ان يكون الجزء مساويا
 للكل وكان العلم الواحد علمين وان لم يكن جزء ذلك الزائد علمه فجموع أجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم أمرا
 زائدا على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علمه بهذا الخلف وان استلزم أمرا
 زائدا فينقل الكلام الى الزائد ويسلسل أو ينتهي الى ما ليس ينقسم فثبت أن العلم بالبسيط غير منقسم
 فعمل ذلك العلم غير منقسم والابز من انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام العمل يستلزم انقسام الحال
 فثبت أن عمل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فعمل العلم ليس بجسم ولا جسماني واعترض
 عليه باننا لا نسلم أن عمل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم اذا كان جسميا أو جسمانيا يلزم من انقسامه
 انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله لأن انقسام العمل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نسلم فانه منقوض بالنقطة
 فان محلها النقط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام انقسام النقطة الحالة نفسه وكذلك الوحدة
 فانه لا يلزم من انقسام محالها انقسامها ولنفسه انه يلزم من انقسام العمل انقسام العلم ولكن قلتم انه
 لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزءه اما أن يكون علمه بذلك الشيء أو لا يكون قلنا نتخا وأن
 جزء العلم علم بذلك الشيء فلو يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل قلنا يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل
 في المسألة أو في جميع العوارض والثاني ممنوع الا أن يقيم الدليل على أن جزء العلم اذا كان متعلقا
 بكل ما يتعلق به كلية العلم يستحيل أن يكون مخالفا له في شيء من العوارض ولكنهم ما فاضلوا ذلك الى الآن
 والاول مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى ما يساويه في
 المسألة ولما قلنا أن يقول انقسام العمل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو
 ذلك العمل لا من حيث لطف طبيعة أخرى وأما اذا كان لطف الحال فيه من حيث لطف طبيعة أخرى كان
 انقسام العمل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لطف طبيعة

أخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه وأما النقطة قائما تحلل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لأن حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات وأما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليست بوجوده في الخارج بل أمر يعتبر به العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم وأما انقسام العلم إلى أجزاء متساوية فالعلم بالثاني القرض وذلك لأنه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والالكان العلم مركبا من مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمتلوب حاصل لأن كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فيها واحد بالفعل لأن الكثرة لا تتفق بدون الاتحاد فلا بد في أجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فحصله الذي هو ما قبل له أعني النفس الناطقة لا ينقسم ولا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لأن انقسام المحل يوجب انقسام الحال ﴿ قال ﴾ (الثاني العاقل قدير ك السواد والبياض فلو كان جسما أو جسماني لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد ومنع بان صورة السواد والبياض العقلية لا تضاد بينهما فوفق تصور هذا السواد وهذا البياض) أقول الوجه الثاني من الوجه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل قدير ك السواد والبياض معان العالم عباد السواد والبياض لا بد وان يكون بعينه عالمهما ولا ينسب بالعلم الحصول صورة المعلوم في ذاته فالعالم عبادته ما لا بد وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما أو جسماني لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال لا متناع اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقلية لا تضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد وعين البياض والصورة العقلية لا تساوي ماله الصورة في الوازم بل تخالفه في كثير من الوازم فوفق أيضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جازئين هو الجسم والجسماني دون النفس مع عدم التضاد بينهما واقبال أن يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني وان كانا منقسمين في الجسم أو الجسماني ﴿ قال ﴾ (الثالث لو كان العاقل جسما أو حلا فيه لزم تعقله دائما لا تعقله دائما لأن الصورة الحادثة في مادة ذلك العضو ان كفت في تعقله لزم تعقله دائما وان لم تكف امتنع تعقله دائما لا متناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة واللازم باطل فاللزام مثله وهو ضعيف لأن الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهر وأيضا هي حالة في القوة الحادثة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع) أقول الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب أو دماغ أو غيرهما أو حلا في جسم ان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب أو دماغ أو غيرهما لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما لزم لا تعقله دائما واللازم باطل لأن تعقل العاقل لذلك العضو منقطع أي بعض الأوقات ببيان الملازمة أن تعقل العاقل لذلك العضو انما يكون بمقارنته بصورة فلا يخالو ان تكون الصورة الحادثة في مادة ذلك العضو كافيته في تعقله أو لا فان كانت كافيته لزم تعقله دائما لأن صورة ذلك العضو دائما مقارنته والقرض أنها كافيته في تعقله وان لم تكن كافيته في تعقله لا متناع تعقله دائما لأنه اذا لم تكن صورة ذلك العضو كافيته في تعقله كان تعقله له حصول صورة أخرى مماثلة للصورة ذلك العضو ولكن حصول صورة أخرى مماثلة لها محال لأنه لو حصل صورة أخرى للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو لكانت الصورة مقارنته لمحل العاقل لأن مقارن العاقل مقارن لمحل لكن يمنع ان يقارن المحل صورة أخرى مماثلة لصورته لا متناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة قال المصنف وهذا الوجه ضعيف لأننا نسلم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافيته في التعقل يلزم ان يكون التعقل بصورة أخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو

الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس فلا يماثل العرض الجوهر ورأيا الصورة المعقولة
 حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة ذلك العضو ولا دليل على امتناع
 مثل هذا الاجتماع ولما نال أن يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون لواحقه
 انوار جية عنه ولا شك أن الصورة المعقولة والشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها فانها باعتبار مجرد
 الصورة المعقولة عن الواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن الواحق الخارجية مساوية
 وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية
 لها في تمام الماهية وان اختلفت في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام
 الماهية والصورة المعقولة باعتبار أنها صورة يعقل بها الشيء لا تكون عرضا وان الصورة الحادثة في
 العاقلة يجب ان تكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانها اذا كانت العاقلة جسمانية
 كانت ذات فعل لمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني فاعل يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم تفعل الصورة
 الحادثة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة الجسم فلان تكون جسمانية هذا خلف **ق** قال
الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال
 التي لانهاية اما لو اشئ من القوى الجسمانية كذلك لما سئذ كره في باب الحشر واعترض بان عدم
 تنامي المعقولات ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة
 الخيالية كذلك وان عنيتم بها انها تستغفر معقولات لانهاية لها دفعة فهو ممنوع **ق** اقول الوجه
 الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على ادراك الاعداد
 والاشكال التي لانهاية لها ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك أي القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك
 ما لانهاية له لما سئذ كره في باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريك غير متناهية
 واعترض عليه باننا لنسلم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل أصلا فضلا عن ان يقال انها تقوى على أفعال
 غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا الأفعال لا فعل والافعالات
 الغير المتناهية جائرة على الجسمانية كافي النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية
 ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية
 ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية أيضا
 كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال آخر بعد
 ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستغفر معقولات لانهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانما نجد من
 أنفسنا انه يصعب علينا قبحه الذهن نحوه معلومات كثيرة دفعة واحدة **ق** قال **الخامس** الادراكات
 الكلية ان حلت في جسم لا تختص بمقدار وشكل ووضع تبعها لمحلها فلا تكون صوراً مجردة كلية
 واعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها على **كل** واحد من الانشصاص اذا أخذت ماهيتها
 مجردة عن لواحقها الخارجية وتجرد هائر اوضاع العوارض الخارجية ولا يفتح في ذلك شئ مما عرض
 لها بسبب المحل والا لا يشترط الالتزام بان يقول الادراك الكلية أيضا حلت في نفس جزئية ولا يلزم من
 جزئية المحل جزئية المحال **ق** اقول الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم لا تختص
 بمقدار وشكل ووضع وأين تبعها لمحلها واللازم باطل فاللزم مثله اما الملازمة فلا ان كل جسم مختص بمقدار
 معين وشكل معين ووضع معين وأين معين فالادراكات الكلية اذا حلت في الجسم اختصت بذلك المقدار
 والشكل والوضع والابن لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والابن المعين
 هو جيب اختصاص المحال فيه بما وابطالان اللازم فلا ان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع
 معين وأين معين لا يكون ملائما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين فلا يكون صوراً مجردة كلية
 واعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الانشصاص اذا أخذت ماهيتها

بجودة عن لواحقها الخارجية وتجرد ما هيتهما هراؤها عن العوارض الخارجية ولا يقدح في كليتها في
 مما عرض بسبب الحمل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقه على الانقسام اذا أخذت بجودة لانه
 لو قدح في كليتها ما عرض بسبب الحمل لاشترك الازام بان تقول الادراك الكلي ايضا حال في نفس
 جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فثبت أن ما عرض الكلي بسبب الحمل لا يقدح في كليته
 ولا يلزم من جزئية الحمل جزئية الحال **في** قال **﴿** وأما النفل فمن وجوه الاول قوله تعالى ولا تحسبن
 الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم الآية ولا شك أن البدن ميت فالحى متى آخر مغايرة
 وهو النفس الثاني قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن الميت فان
 تعذيب الجهاد محال الثالث قوله تعالى يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والبدن
 الميت غير راجع ولا يحتاج بالنفس غير البدن الرابع انه تعالى لما بين كيفية تنكوبين البدن وذكر
 ما يتصوره من الاطوار قال ثم أنشأناه خلقا آخر وعنى به الروح فدل ذلك على أن الروح غير البدن الخامس
 قوله عليه السلام اذا حمل الميت حلى نعشه ترفرف روحه فوق نعشه ويقول يا اهل بي اولد لي لتعلمن بكم
 الدنيا كالعصبة في جمع المال من حله ومن غير حله ثم تركه لغبري والتبعة على فاحذر وامتل ما حلى في
 فالمترفرف غير المترفرف فوقه واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينهما لا على تجردها واختلاف
 المنكرونها فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزأ في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في
 البدن وقيل قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل ثلاث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة
 الحكيمة والثانية في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس
 النباتية والثالثة في القلب وقيل في المخاط وقيل المزاج **﴿** أقول لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه
 العقابية ذكر ما يدل على تجردها من النقل فذكر من القرآن أربع آيات ومن السنة حديثا وتزفرق من
 رفرق الطائر اذا حرك جناحيه حول الشيء يريد أن يقع عليه ولا شأن أن هذه الآيات والحديث والله على
 أن النفس مغايرة للبدن ولا يدل على تجردها وهي غنية عن الشرح اختلاف المنكرونها لعدم النفس
 فقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزأ في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من
 أول العمر الى آخره لا تتحلل ولا تنفس فادامت سارية في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت وقيل
 هي قوة في الدماغ مبدء الحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدء الحسية في البدن وقيل النفس ثلاث
 قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة لكونها مبدء العلوم والحكم والثانية في القلب
 وهي النفس الغضبية التي هي مبدء الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها والثالثة في الكبد
 وهي النفس النباتية التي هي مبدء التغذية والنمو والتوليد ومماها المصنف الشهوانية لانها مبدء
 الجذب للملازمة وقيل النفس هي الاطلاط الاربع الصقراء والدم والبلغم والسودا وقيل النفس هي المزاج
 واعتدال الاطلاط وقيل هي شكل البدن وتخطيطه ونأليف أجزائه وقيل هي الحياة **﴿** قال **﴿** الخامس
 في حدوث النفس المليون لما أتت وان ما سوى الواحد الواجب لانه فهو محدث اتفاقا على حدوثها الا
 أن قوما جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد
 بألف عام ومنعه الا يخرون لقوله تعالى ثم أنشأناه خلقا آخر وخالف أرسطو من قبله وشرط حدوثها
 بحدوث البدن واحتج بان النفوس متعددة بالنوع والالكانت مركبة لاشتراكها في كونها انقسام فكانت
 جسما لان كل مركب جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادتها
 البدن فلا تعدد قبله ثم ادخلت ان انعتقت واحدة لزم أن يعلم كل احد ما عمله الاخر وان لم يتفق كانت
 منقسمة والمجرد لا ينقسم فقبل عليه المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا وهو عرضي لا يلزم التركيب من
 الشرة فيه وان سلم فلا نسلم ان كل مركب جسم كيف والمجردات بأسرها مشتركة في الجوهر ومخالفة
 بالنوع وان سلم الانتخاب النوع فلم لا يجوز أن يتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان آخر ومحمد بنك الوثني

في بطلان التنازع مبني على حدوث النفس وهي ان البدن اذا استكمل فاض عليه نفس لعدم الغيظ
 ووجود الشرط فلا يتصل به أخرى لان كل واحد يحد ذاته واحد الا اثنين فانيات الحدوث به دور
 أقول المبحث الخامس في حدوث النفس المليون لما بينوا ان ماسوى الله تعالى الذي هو الواحد الواجب
 لذاته محدث اتفقوا على حدوث النفس فان النفس ماسوى الله تعالى الا ان قوم من المليون جوزوا
 حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد باق
 عام ومنع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر فاه تعالى لما بين
 أطوار خلق الانسان حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلافة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم
 خلقنا النطفة خلقا معلقا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما قال ثم انشأناه خلقا
 آخر ارباقه خلقا آخر الروح ولفظة ثم تفيد التراخي فدللت الآية على ان انشاء الروح وخلقه بعد تكوين
 البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل أفلاطون فان أفلاطون ومن قبله قالوا بقدم
 النفس وقال ارسطاطاليس النفس حادثه وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج ارسطاطاليس بان
 النفس الناطقة الانسانية متعددة بالنوع لانها لو لم تكن متعددة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل
 فاللزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية متشركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت
 بالمهاية لكان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فكانت مركبة وأما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت
 مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متعددة بالنوع فالوجود
 قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادة النفس البدن فمتنع تعدد النفس قبل
 البدن فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متعددة بالنوع ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت
 واحدة لم ان يعلم كل واحد ما عمله الاخر هذا اختلف وان لم يبق النفس واحدة بعدا لتعلق بالبدن
 كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة ولا تجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة
 وقيل على هذا الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها
 مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف
 النفوس بنحى الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان تكون النفس مركبة فلا نسلم ان كل
 مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب وهو موجه كية والموجبة الكية لا تنعكس انفسها
 وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات باسرها متشركة في الجوهرية والجوهر جنس لها ومختلفة
 بالنوع فيكون غير بعضها عن البعض بفصل فتكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم وان
 سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان تعدد النفوس قبل هذه الايدان بتعدد
 ابدان أخرى كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذه على سبيل التنازع قوله وعدتكم الوثيق اشارة الى
 جواب دخل تقرير المدخل انه لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل هذه الايدان لانها لو تعددت النفوس قبل
 الايدان يلزم التنازع وهو باطل فتقرر الجواب ان عدتكم الوثيق في بطلان التنازع مبني على
 حدوث النفس وذلك لان عدتكم في بطلان التنازع ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبدأ
 نفس لعدم الغيظ ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدأ واذا فاض من
 المبدأ نفس عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس أخرى على سبيل التنازع ولا يلزم ان يكون لبدن
 واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يحد ذاته واحدا لا اثنين فيمتنع التنازع فثبت ان بطلان
 التنازع مبني على حدوث النفس فانيات حدوث النفس باطل التنازع دور ولما قل ان يقول اذا
 كانت النفوس متعددة بالنوع امتنع تعدد ما وتكرر ما قبل البدن وذلك لانها اذا كانت مختلفة كثيرة
 لانها تكون متعددة بالنوع لانها لو كانت متعددة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالوادوا امتنع تعلق
 بالامور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية ترجح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع

تعلقها بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متحدة لا تكون
متحدة بالنوع والاذن باطل لان الفرض انها متحدة بالنوع فالمرزوم مثله **ق** قال **السادس** في
كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه قال الحكماء النفس غير حادثة ولا محمولة للبدن لكنهما متعلقان
به تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقهما انهما في ذاتهما الحسنيين والعقليين عليه وهي تتعاقب اولا
بالروح المنبعث عن القلب المتكون من الطيف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة عليه قوة
تسمى بمرئياته الى اجزاء البدن واما حقه فتشترى بكل عضو قوى تليق به ويكمل بها نفعه باذن الحكيم
العليم وهي باسمها تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فهي المشاعر الخمس
الاول البصر وادراكه بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط
مفروض قاعدته سطح المرئى ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد وقيل بان اتصال شعاع مخروط يخرج
منها الى المرئى وينعكس به لو كان كذلك لتشوش الابصار به وبوب الرياح فلا ترى المقابل وتري غيره **ق** اقول
المبحث السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الحكماء النفس غير
حائلة في البدن ولا محمولة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة
والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق بمحاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذي يرافقه تارة
ويفارقه اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يمكن العاشق بسببه من مفارقة
معشوقه مادامت مصاحبته ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كلاتهما وذاتهما الحسنيين
والعقليين عليه فان النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالاتفاق
بديهة قال الله تعالى والله اخبركم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والاقدار
لعلكم تشكرون والنفس تتعلق اولاً بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون
من الطيف اجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة على لروح قوة تسمى بمرئياته الروح الى اجزاء
البدن واما حقه فتشترى تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو
ويكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العلم الذي لا يهزبه عنه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكميم الذي اتقن كل شيء خلقه ثم هدى وتلك القوى
باسمها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنية
اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق والاهس الاول البصر وهو
قوة مودعة في العصبين الخجوفتين اللتين تتلاقيان وتتأديان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء
والالوان اولا وبالذات وبوسطها ماسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح
وادراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة
يكون ذلك جزء زاوية مخروط مفروض قاعدته أى قاعدة المخروط سطح المرئى وزاوية عند الحدقة
ولا جل ان ادراك البصر بانعكاس صورة المرئى الى الحدقة وانطباعه في جزء منها يكون زاوية مخروط
مفروض قاعدته سطح المرئى يرى القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئى اقرب الى البصر تكون
تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا كان ابعده منه تكون تلك الزاوية اوضح فيرى المبصر اصغر
وقيل ادراك البصر بانصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى ويتغير كيفية اتصال الشعاع
بالمرئى بوجه خطوط يخرج من سطح المخروط الشعاع الى قاعدته عند المرئى ورأسه عند الحدقة
فيكون الابصار زاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من
الحدقة الخروج الحقيقي بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو
كان الابصار بانصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى لتشوش الابصار به وبوب الرياح فلا ترى
المقابل ويرى غير المقابل الذي اتصل به الشعاع ولعائل ان يقول بتشوش الابصار به وبوب الرياح ولكن

لا يلزم من هذا عدم رؤية المقابل ورؤية غيره فان الهواء المتكيف بسبب الرياح لا بد ان يحس في موضعه هوا آخر يتكيف بذلك الشعاع لامتناع الخلاء فلا يرى غير المقابل بل يرى المقابل بعينه **❦** قال (الثاني السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتفرج الى الصماخ وهو قوة مستودعة في مقعره) أقول الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتفرج المنضغط من قاعه ومقروعه مقام لهو السمع قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ **❦** قال (الثالث الشم وهو قوة في الزائدين هوائى مقدم الدماغ ويدرك الروائح وصول الهواء المتكيف بها اليه وقيل وصول الهواء المختلط بجيزه يحلل من ذى الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر اى مواضع يصل اليها الرائحة) أقول الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدين الناقصين من مقدم الدماغ الشبهتين يحللى المذى ويدرك الرائحة الروائح وصول الهواء المتكيف بالرائحة المتصل من ذى الرائحة الى الخيشوم وقيل تدرك وصول الهواء المختلط بجيزه تحلل من ذى الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك استحال ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر اى مواضع يصل اليها الرائحة **❦** قال (الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه بمخالطة رطوبة الفم بالذوق ووصوله الى العصب) أقول الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه الذوق بمخالطة الرطوبة العابية المنبثثة من الاكلة المسماة باللحمة بالذوق ووصوله الى العصب بشرط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق أو ضده وبالجملة ينبغي أن تكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها ليعاقل ما يراد على جرم اللسان من المذوقات ويؤدى طعمه فيحصل الاحساس به **❦** قال (الخامس اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن وادراكه بالمماسه والاتصال بالملموس) أقول الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخففة والانتقل وغير هامن الملموسات كالصلابة اللين والزوجية وادراك اللمس بالمماسه والاتصال بالملموس ولا يشترعها كبقية مشاهبه لكيفية العضو الذي تكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن انفعال الشئ والثبتي لا ينفع فعله في شبيهه وفي تعدد قوة اللمس ووحدة انظر انه يحتمل ان تكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك بها ضدان من هذه الكيفيات ويحتمل ان تكون قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك **❦** قال (أما الباطنة فخمسة الاول الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات بامر هافا نا تخمك على هذا بانه أبيض طيب الرائحة حلو والحكم لا محالة يحضره المحكوم به وعليه فلا بد من قوة تدركها جميعا ومحلها مقدم البطن الاول من الدماغ) أقول لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة وهى أيضا خمس لانها امام مدركة وامام معينة على الادراك والمدركة امام مدركة للصور وهى ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وامام مدركة للمعاني وهى ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة امام معينة بالحفظ أو التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة للمدركة الصور وامام معينة للمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى الحس المشترك وهى قوة تدرك صور المحسوسات وهى خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها بالتأدية اليها والذى يدل على وجود هذه القوة اننا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه أبيض طيب الرائحة حلو والحكم لا محالة يحضره المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الامور في النفس للمعلمات النفس مجردة لا يرتسم فيها صور المحسوسات ولا ترتسم في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير فرع واحد من المحسوسات فاذا ابدل النفس من قوة غير الحس الظاهر بدركها جميعا أى اللون الجرسى والرائحة الجرسية والطعم الجرسى وغيره ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ **❦** قال (الثانية الخيال وهى قوة تحفظ تلك الصورة فان الادراك غير الحفظ ومحل هذا البطن) أقول الثانية

من القوى المدركة الباطنة الخيال وهي المعينة للعس المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس المشترك
فتجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فتحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود
هذه القوة ان النفس كالانقذ على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم ايا بقوة تدركها جميعا
كذلك لا تقدر على ذلك ايا بقوة حافظة للجميع والا فتعند صورة كل واحد من الامرين عند
ادراك الاخر الالتفات اليه وهذه القوة مغارة الحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها
الحفظ لان القبول والحفظ قديقتان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا والى هذا اشار بقوله فان
الادراك غير الحفظ ويحمل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ **ق** قال **﴿الثالث الواهمة**
وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصدافة زيد وعداوة عمرو ومحلها مقدم البطن الاخير **﴾**
اقول القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة تدرك بها النفس في المحسوسات
الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كصدافة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة
معنى الذئب غير محسوس وهي العداوة وادراك الكلب في النجاسة معنى غير محسوس وهو المصدافة
وهذه المعاني لا تدرك بالحس الظاهر وهذه القوة تحكم النفس احكاما جزئية **قال المصنف ويحمل**
الوهم مقدم البطن الاخير وقيل محل مؤخر البطن الاوسط **ق قال **﴿الرابع الحافظة وهي قوة**
تحفظ ما يدركه الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن **﴾** اقول القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة
الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغارة للوهم لما
عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ ومغارة للخيال لان الحافظ للصورة غير الحافظ
للمعاني ويحمل الحافظة البطن الاخير من الدماغ **قال المصنف ومحلها مؤخر البطن الاخير من الدماغ**
ق قال **﴿الخامس المتصرفة التي تحمل ركب الصور والمعاني وتسمى مفكرة ان استعملها العقل**
ومقبولة ان استعملها الوهم ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص القوى بهذه
المواضع اختلال الفعل بغيرها فالمدرك للجزئيات اولاهي وهذه النفس انما تدركها بواسطة تلك القوى
وانطباع صورها في الالات تصور نامر بها بمخاطم بعين وتصورت النفس به يلزم تغير محل الجناحين
وانقسام النفس وهو محال **﴾** اقول القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي القوة
التي تحمل الصور وتركبها وتحمل المعاني وتركبها فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى
والصورة عن المعنى وتارة تتركب الصورة بالصورة وتارة تتركب المعنى بالمعنى وتارة تتركب الصورة
بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها العقل ومقبولة ان استعملها الوهم دون تصرف
عقل والذي يدل على مغايرتها لساير القوى ان الفصل والتركيب بغير القوة التي بها القبول أو
الحفظ لا يفرقان ويحمل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه
المواضع استتلال فعلها لخلل هذه المواضع فان الفساد اذا اخص بموضع أثرت الاثمة في فعل القوة
المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الحس تسمى مدركة باطنية وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان
الادراكات الباطنة لا تتم الا بجمعها وبال حقيقة المدركة للكليات ولهذه الجزئيات النفس لكن
ادراكها للكليات بالادراكات وادراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقوله ان النفس تدرك
الكليات بذاتها ان الصورة الكلية المعقولة ترسم في النفس لافي القوى الجسمانية التي هي الالات
والمراد بقوله ان النفس تدرك الجزئيات بالالات ان الصورة المحسوسة والمحيطة والمعاني الجزئية
الموهومة ترسم وتنطبع في الالات لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها لا
لوصور نامر بها بمخاطم بعين وتصورت النفس به يلزم تغير محل الجناحين لا نغيب بين لجساحين المختلفين
في الوصف المتفقين في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الفرض
ان لا يكون المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن فلا بد ان يرسم أحد الجناحين في محل غير**

محل ارتسم فيه الجناح الاخر والا لا يمنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الاخر لا يكون
 بالمهاية ولا بالوازنها لاتفاق الجناحين فيها فلا بد وان يرسم في جسم أو جسماني حتى يحصل الامتياز
 بحسب تغير محلها فلا يرسم في النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فالادراك الجزئي للنفس انما
 يكون بالاتالات وقول المصنف المدرك للجزئيات أولا هي هذه ينبغي ان يحصل على ان يرسم فيها
 وارتسامها في احوادك النفس اياها وكثيرا ما يسند الفعل الى الاتالات التي صدر الفعل عن الفاعل
 بتوسطها **ق** قال **﴿** وأما الحركة فتقسم الى اختيارية وطبيعية فالاولى الباعثة تحت على جلب
 النفع وتسمى بالقوة الشهوانية أو على دفع الضرر وتسمى بالقوة الغضبية والى فاعلة تسمى بحركة تحرك
 الاعضاء بواسطة تقديم الاعصاب وارتسامها هي المبدأ القريب للحركة **﴿** أقول لما فرغ من القوى
 المدركة شرع في القوى الحركة وهي تنقسم الى بحركة اختيارية والى بحركة طبيعية اما الحركة
 الاختيارية فتقسم الى باعثة تحت على جلب النفع وتسمى بالقوة الشهوانية أو على دفع الضرر وتسمى
 بالقوة الغضبية والى بحركة تحرك الاعضاء بواسطة تقديم الاعصاب وارتسامها هي المبدأ القريب للحركة
 الاختيارية فان الحركات الاختيارية اربعة عبادى مترتبة الاول التصور الجزئي لشيء الملائم
 أو المناظر تصورا مطابقا وغير مطابق وانما ينبغي أن يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون
 نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح أحد الامور المتساوية على
 اباقية ولا جميع الجزئيات لا متنازع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور
 اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيا أو ناعيا فيقينا أو ظنيا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان
 ذلك الشيء مكرها أو ضارا فيقينا أو ظنيا ويسمى غضبا الثالث الارادة والكرهية وهي العزم الذي
 يتجزم بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغارة الارادة والكرهية للشوق كون الانسان مرعيا
 تساول ما لا يشتهيه وكراهة تناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة أو الكراهية ترجح أحد طرفي الفعل
 أو التترك الذين يتساوى نسبتها الى القادر عليهما الرابع حركة من القوة المنبثقة في العضلة ويدل على
 مغارتهما المسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على
 التحريك غير مشتاق ولا عازم **ق** قال **﴿** وأما القوى الطبيعية فهي ما تحتفظ الشخص أو تحفظ النوع
 والاولى قسم من الاول الغذائية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى ليضاف بدل ما يتحال الثاني
 النامية وهي التي تزيد في قطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشء والثانية قسمان الاول المولدة
 تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة شخص آخر الثاني المصورة وهي التي تحيل تلك المادة
 في الرحم وتفيد الصور والقوى وتخدم هذه القوى الاربع أربع آخر الاول الجاذبة وهي التي تجلب
 المحتاج اليه الثاني الهاضمة وهي التي تصير الغذاء الى ما يصلح أن يكون جزأ من المغتذى بالفعل ولها
 أربع مراتب الاولى عند المضغ والثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء كماء الكحل الثين ويسمى كايوسا
 والثالثة في الكبد وهي ان يصير الكايوسا خادلا طارهي الدم والصفر والسوداء والبلمغ والرابعة
 في الاعضاء والماسكة وهي التي تمنع المخبوذ برشما الى ان تفعل فيه الهاضمة والدافعة وهي التي
 تدفع الفضل والمهيأ عضو آخر اليه **﴿** أقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والحركة الاختيارية
 التي يشارك بها الانسان المايوان شرع في القوى الطبيعية التي يشارك بها الحيوان والنبات وأصولها
 ثلاثة اثنان لاجل حفظ الشخص وهما الغذائية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل
 فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية اما الغذائية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذى لتخلف بدل
 ما يتحال ففعل هذه القوا حالة الغذاء الى مشابهة المغتذى ويحل فعلها هو الغذاء او غايته اخلافا بدل
 ما يتحال واما النامية فهي قوة توجب زيادة في قطار بدن المغتذى على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء

المغتذى ليم بها أمر النفس قوله على تناسب طبيعى خرج به الى يادات الخارجية عن المجرى الطبيعى كالورم وقوله محفوظ في أجزاء المغتذى في الاقطار اثلاثة خرج به الى يادات الصناعية فان الصانع اذا زاد في الطول نقص حيث سد من العرض والعمق وبالعكس وقوله ليم به النفس مخرج به الى العنق والنامية والغاذية مشاركتا في الفعل فان كلاهما من فعله تحصل الغذاء والصاغة وتشبهه فان كانت هذه الافعال على قدر ما يتصل فهو الاغذية وان كانت زائدة فمما هو واما المولدة فتقسم الى الاول مولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم التام وتعدده مادة ومبدأ للشخص آخر الثاني مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه البذر وانما يحتاج الى هذه القوى اثلاث لان النفوس انما تفيض من مبدأها على الابدان المركبة بحسب قرب أمر جنينها من الاعتدال وبعد ما عتلت ولا بد في الامر من أجزاء حارة بالطبع وينبعث من كل نفس ايضا كريقة فاعلة مناسبة للهياة تكون أفعالها واخادعة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارة ان تقضيان فحل الرطوبة الموجودة في البدن المركبة وتعينها على ذلك الحرارة الغريزية من خارج فاذا نولوا شي يصير بدلا لما يتصل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة تغضد ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى أن يشبه بالفعل فغضيفه اليه لتخلف بدل ما يتصل ولما كانت العناصر منبذ اعينة الى الاشتراق ولم يكن للقوى الجسمية اجبارها على الالتصام دائما وكان العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زمانيا شاء الله تعالى بقاءها فيه ولم يكن ايها الشخص أبدا قد بقاءها بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التولد فبما سهل اجتماع أجزائه ليعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه واما على سبيل التولد فيما تذر ذلك لقرويه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه فخلق الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعدده مادة للشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة أقل من المقدار الواحد للشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة تضيق من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يلحق بالشخص ذلك النوع الى أن يتم الشخص فاذا النفس النامية النامية انما تكون ذات ثلاث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكملة له اذا كان ناقصا ويستبقى النوع وتولد مثله ويخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة أربع قوى أخرى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء أما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وقت الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا ولا طبعية لان الغذاء يزدرد عند الانسكاس فتكون قسرية اما بدفع دافع من فوق أو يجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد يجذب الى المعدة من غير أن تدفعه اليها فتبين الثاني ولهذا لا يجذب المري والمعدة الغذاء من فوق فتدشدة الحاجة من غير ارادة المغتذى ولان المعدة تجذب الغذاء الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقيء بعد غير ما تأكله والمغتذى أولا وأما في الرحم فانها اذا كانت غالبة من الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث فيها يحبس الانسان عنها وقت الجماع ان احليله يجذب الى داخل وأما في سائر الاعضاء فلان الاخلط الاربعه أى الصفراء والدم والبنغم والسوداء محتلمة في الكبد ويغير كل واحد منها وينصب الى عضوه معين فلو يكن وجودها في كل عضو لما اختلفت بخلط خاص وأما الهاضمة فهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحبسه اغاذية الى العضو ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزأ من المغتذى وقيل الغاذية احالته الى ما يكون جزأ من المغتذى بالفعل والهاضمة أربع مراتب الاولى مبدؤها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الخلطة المضمومة تنضج امام مصل فوق ما ينضجه الطبخونة وتعالها في المعدة وهو أن يصير الغذاء جوهر اشيا يهضم الكسكس النخين ويسمى كيلوسا الثانية في الكبد وهو أن يصير بعد الانحدار

من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح أن يكون جزءا من العضو وأما المسكة فهي التي تسد الغذاء المجدوب الى أن تضمه الهاضمة وتعملها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تنماسه من جميع الجوانب على وجهه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء في المعدة اذا كان قليلا والمسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلها وجود الهضم حينئذ وفعلها في الرحم أن تحتوى على المني بحيث تنفع النزول ولولم يكن هناك مسكة لنزول المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياض سائر الاعضاء وأما الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيا لعضوا آخر اليه والفني يدل على وجوده ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كأنها انتزع لدفع ما فيها الى أسفل وقد تضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالألمعدة فان فيها الجاذبة والمسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغذي به خاصة ﴿ قال (السابع في بقاء النفس النفس لا تغني عنها البدن لما سبق من النصوص احتج الحكما بان النفس غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في مقدمتيه تقريراً واعتراضاً ثم قالوا لها بعد البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة بالله تعالى وجوب وجوده وبقضائه وجوده وتقديسه ذاته عن النقائص وكانت نقيصة عن الهيئات البدنية معرضة عن الذات الجماعية التذت في جسداتها نفسها كالملة شريفة مضطربة في سلا الجردات المقدسة والملائكة المكرمة وان كانت جاهلة به معتقدة للاباطيل الزائفة تأت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية وبأسها عن حصولها مخالفة مخلدة وتقت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وان اكنست من البدن هيئات كريمة واخلاقا ذميمة هذبت لميلاتها اليها وتعذر حصولها الا بعد مدة بحسب رسوخها ودوامها فيها حتى تزول جعلنا الله من السعداء الارار وبعثنا في زمرة الاخيار والسلام على من اتبع الهدى ﴾ أقول المبحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس لا تغني عن البدن أما عندنا فالما سبق من النصوص ونحوها قال الحكماء النفس لساطة غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما العفري فلما سبق من ان النفس انساطة في ذاتها وكالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به وأما الكبرى فلا لم كانت قابلة للفناء فكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة والاشنان فعل البقاء غير قوة الفساد والالكان كل باق يمكن الفساد وكل يمكن الفساد باقيا ولا يجوز أن يكون محل قوة الفساد ومحل البقاء بالفعل بعينه فان محل قوة الفساد هو القابل للفساد قبولاً ولا يكون بعينه موصوفاً للفساد والباقى بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفاً به فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة فاذا في النفس أمران مختلفان فيلزم تركبها من أمرين أحدهما محل الفساد بالقوة والاخر الباقي بالفعل وكل من الجزأين جوهر ضروري كون جزاء الجوهر جوهر افعال لم تركبها من الهيولى والصورة فلا تكون النفس مجردة هذا خلف واعترض على هذا بان قوة الفساد هو المكان العدم وهو غير شئوي فلا يستدعي محلا وايضا لم يجوز أن تكون النفس مركبة من هيولى وصورة بخالفين لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم أن تكون جسماء وايضا النفس حادثه فتكون مسبوقه بمكان الوجود والمكان السابق لمالم يوجب كون النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد أن تكون مادية اوجب عن الاول بأن هذا لا مكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا ثانياً واجيب عن الثاني بان الهيولى التي هي مخالفه لهيولى الاجسام يجب أن تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لمالم حينئذ لا يتخلو اما أن تكون ذات وضع أولا والا بالتحال والالزام أن تكون جسماء وأن تكون ذات وضع جزأاً لا وضع كله ولا محالان والثاني لا يتخلو ما أن تكون موجودة باففرادها ولم تكن موجودة بانفرادها لا وقع كان الاول كانت عاقلة بذاتها المستعريف فكانت هي النفس وقد فرضنا اجزاء منها هذا خلف ومع

هذا المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد ما قبل بعدم موت البدن وان كان الثاني فاما ان يكون البدن ثابتا
في اقامتها أولا والاو لمحال والالكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلو تكن ذات فعل بانفرادها وقد
ثبت بطلان ذلك والثاني يلزم ان تكون باقية بما هي مستفيدة الوجود منه واستعانة الجسم ان يكون
آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاؤها وأجيب عن الثالث ان كل واحد من
الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي أن تكون النفس مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة
موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس أي الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث
هي نفس مدبرة متصرفة متصرفة كاملة لحدث النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت هذه
الهيئة المخصوصة بغير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول أثر المدرقة تنقطع علاقته وعدم هذا
الاستعداد لا يقتضي عدم المدر من حيث الذات بل من حيث هو مدر ولا يلزم من عدم المدر من حيث
انه مدر عدمه من حيث الذات ولا يجوز أن يكون الشيء محلا لامكان عدم المدر من حيث الذات لان
المدر من حيث الذات جوهر ميان للبدن ولا يجوز أن يكون الشيء محلا لامكان ما هو ميان عنه والحاصل
ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي ميانة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان
حدوث النفس من حيث هي مدبرة متصرفة لا مكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها
من حيث هي مدبرة متصرفة يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لا به لا يمكن حدوث النفس من
حيث مدبرة متصرفة بحدوث حدوثها من حيث الذات في العوض صار محلا لامكان حدوث النفس من
حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث
جوهرها لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي هي لان انتفاء
الجموع لا يقتضي انتفاء جميع اجزائه بخلاف تحققه فينبغي ان يكون البدن محلا لامكان عدم النفس
لا بالذات ولا بالعوض ويكون محلا لامكان وجودها بالعوض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان
الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقة البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بالذات تعالى
وبوجوب وجوده وبغيره فان جوده أي افاضته ما ينبغي لكل موجود من غير عوض وأنه اعطى كل شيء
خلقهم ثم هدى وبقدس ذاته من انتقاص وتنزه عن معات الحدوث وكانت نفيسة عن الهيات
البدنية منتبهة عن متابعة الهوى المستعينة بالخلق المذمومة معرضة عن اللذات الجسمانية
المفضية الى الملذات الرديئة التذت بوجدانها نفسها كاملة غير ربة جامعة للفضيلتين العلية والخلقية
مختصرة في صفات المبررات المقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى وجه اراضية مرضية وان كانت
النفس جاهلة بالله تعالى معتقدة لا باطيل الزائفة من اثبات الشر بل وانصافه بما يجب تقديره
وتنزيهه عنه نالت يادراك جهلها واشتياها الى المعارف الحقيقية وبأسها عن حصولها خالدة مخلدة
وقعت العود الى الدنيا واكتساب العالم وقالت باليتنا ترد ولا تنكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين
وان كانت عالمة بالله وبوجوب وجوده كاذروا كذبت من البدن هيأت كرهية واختلاف ذميمة
وملكان رديئة لكن لم تعتقد باطيل زائفة هذبت عيلا من الهوى وتعد حصولها الهالمة بسبب رسوخ
تلك الملكات ودوامها فيها حتى تزول وترشح من النار ويدخل الجنة جنة الله من السعداء لا يراو بعثنا
في زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وحشر ناعم الذين انعم الله عليهم من النيسين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا قال (الكذاب الثاني في الهيات وفيه ثلاثة
أبواب الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول الاول في العلم به وفيه مباحث الاول في ابطال الدور
والسلسل الاول في العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود الان فلو أن الشيء في
مؤثره السابق عليه لم يتقدم وجوده على نفسه عبرتين وهو محال اما التسلسل فيدل على بطلانه
وجهان الاول انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فلفرض جهتين احدهما من معلول معين والاخرى

من المعلول الذي قبله وتسلسلنا الى غير النهاية فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق من الطرفين
 المتناهي يكون الناقص مثل الزائد وان لم تستغرقت يلزم انقطاعها والاولى زيد عليها بمرتبة فتكون
 ايضا متناهية الثاني بمجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكننا محتاجا الى
 سبب وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه ولا له فله فلا يكون علة مستقلة
 للمجموع فهو امر خارج عنه والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا لا يقال المؤثر فيه هو الاحاد التي
 لانهاية لها لانه ان اريد بالمؤثر الكل من حيث هو الكل فهو نفس المجموع وان اريد به ان المؤثر لكل واحد
 لزوم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال فكان المؤثر دافعا وقد ابطالناه الثاني في البرهان
 على وجود واجب الوجود ويدل على وجوده وجوهان الاول انه لا شئ في وجود حادث وكل حادث ممكن
 والامرين ههنا متارة وموجودا اخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لا بد وان يكون واجبا او متنها اليه
 لاستحالة الدور والتسلسل الثاني لاشئ في وجوده وجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان
 له سبب واجب ابتداء او بواسطة ولا يعارض به لو كان واجبا لازاد وجوده لما فيه في صدر الكتاب فيصنح
 الى ذاته فيكون له سبب ملائق ومباين فيسألزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده او امكانه لما بيننا من ذاته من
 حيث هي فوجب وجوده بلا اعتبار بوجوده وعده مه **اقول** لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات
 شرع في الكتاب الثاني في الالهيات وذكر فيه ثلاثة ابواب الاولى في ذات الله تعالى الثاني في صفاته
 الثالث في افعاله الباب الاول في ذات الله وذكر فيه ثلاثة فصول الاول في العلم به تعالى الثاني في
 التقريرات الثالث في التوحيد انفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في ابطال الدور
 والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود الثالث في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال
 الدور والتسلسل اما له وروى ونوف الشئ الى ما يتوقف عليه مرتبة أو أكثر فلان مرجع العقل يازم
 على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو ان الشئ في مؤثره السابق عليه لم تقدم وجوده على نفسه
 مرتبتين أو أكثر فانه اذا أثر الشئ في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدما عليه فيكون الشئ
 متقدما على نفسه لان المتقدم على الشئ متقدما على ذلك الشئ لا يقدح في لا يجوز ان يكون
 هذا شيان ماهية كل واحد منهما مؤثر في وجود الآخر و ماهية أحدهما مؤثر في وجود الآخر
 ووجود الآخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا في وجود الآخر ولا يلزم تقدم الشئ على
 نفسه لا نأقول حينئذ لا يكون دورا لان الشئ لم يتقدم على نفسه لان الشئ لم يتقدم على ما يتقدم عليه
 فان وجود كل أثر له ماهية الاخرى على التقدير الاول ووجود الثاني له ماهية الاول على التقدير الثاني
 ووجوده لوجود الثاني على التقدير الثاني وكلا متناهي الدور لا في غيره وايضا لا يجوز ان يكون الماهية
 بدون الوجود مؤثر في الوجود لا نعلم بالضرورة ان علة الوجود يجب ان تكون موجودة قبل وجود
 معلولها قيل ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه محتاجا اليه فلا نسلم ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاج
 الى ذلك الشئ لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج
 اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة
 واللازم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو منتهى وان اريد بتقدم المؤثر على اثره شئ غير الاحتياج اليه
 فلا بد من افادة تصويره ليخطري بصفته وفساده وقيل لانسلم ان اللازم وهو قولنا لامتنع وجود المحتاج عند
 وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول
 مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لانسلم قوله واللازم تخلف المعلول عن العلة القريبة
 قلنا نعم لكن لم قلنا بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزاؤها ويجوز تخلف
 المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها
 جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف

اللازم عن الملزوم والحق أن يقال إن أريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لفرض وجود العلة القريبة
للمعلول مع عدم العلة البعيدة أنه وجد المعلول في نفس الأمر فهو ممنوع فإنه لا يلزم من فرض وجود
العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول بالضرورة في نفس الأمر فإن وجود المعلول في نفس
الأمر اغيا يلزم إذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الأمر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة
وجودها في نفس الأمر وإن أريد به أنه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة
البعيدة فلا يلزم ومه أن يصح على ذلك التقدير فإن ذلك التقدير محال فإزاء عدم وجود المعلول في
ذلك التقدير المحال وإن سلمنا أنه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه أن لا يكون المحتاج إلى المحتاج إلى
الشيء محتاجا إلى ذلك الشيء في نفس الأمر وإنما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الأمر وهو
ممنوع وكذا نتا في بطلان المورد في نفس الأمر لا على التقدير وأما التسلسل وهو أن يتلاقى معروض العلية
والمعلولة في سلسلة واحدة من معلول معين إلى غير نهاية فيدخل على بطلانه وجهان الأول لو تسلسلت
العلل إلى غير النهاية فلتفرض جملتين أحدهما من معلول معين والآخرى من المعلول الذي قبله
وتسلسلتا إلى غير النهاية فإن استغرقت الجملة الثانية الجملة الأولى بالتطبيق من الطرفين المتناهين فإن
تطبق الأولى من الجملة الثانية على المعلول المعين الذي هو أول الجملة الأولى يكون الناقص مساويا للرائد
وإن لم تستغرق الجملة الثانية الجملة الأولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم
تناهيا والجملة الأولى تزيد عليها بمقدار فتكون أيضا متناهية فإن قيل لا نسلم أن الجملة الثانية إذا لم
تستغرق الجملة الأولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز أن يكون عدم الاستغراق بجريان فهم
الانطباق فإن فهم انطباق غير متناهى على غير المتناهى محال وأيضا المحال اغيا يلزم من المجموع جواز
أن يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من أجزائه بالانفراد غير محال فحينئذ لا يلزم كون التسلسل
محالا وأيضا هذا مقوض بالحوادث التي لا أول لها والنفس الناطقة فإنها غير متناهية عند القائلين
بالتطبيق والجملة جارية فيهما والجواب عن الأول أن مجزأ عن فهم الانطباق لا يدل على امتناع
الانطباق فإنه يجوز أن يجرأ الوهم من الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فيفرض ههنا
الانطباق ولا يلتفت إلى مجزأ عن فهم الانطباق أو قدرته فتقول أن أمكن الانطباق المقروض
واستغرقت الثانية الأولى لزم تساوى الناقص والرائد وهو محال وإن امتنع الانطباق ولم تستغرق
الثانية الأولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فإن امتناع انطباق جملتين من جنس واحد
بحسب الكم وهو العدد لا يكون إلا بسبب التفاوت وهذا ضرورى وعن الثانى أن المجموع أن كان محالا
لا بد وأن يكون أحد أجزائه محالا أعلى تقدير تحقق جزء من الأجزاء الباقية أو في نفسه وههنا كل جزء
من أجزاء المجموع غير محال على تقدير تحقق الأجزاء الباقية فيكون أحد الأجزاء محالا في نفسه وكل جزء
من المجموع ممكن في نفسه إلا كون الجملة غير متناهية فتكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب
وأما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحرارة التي لا أول لها فغير وارد إذا الجملة من حيث هي
غير موجودة بل الموجود أبد أجزاء من أجزائها فلا يصح والتطبيق في أجزائها أصلا وكذلك النقض
بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير
وارد لأن الاشياء المترتبة إذا انطبق فيها على جزء من الجملة الزائدة نحو في درجته احتمال أن
ينطبق عليه جزء آخر بل الجزء الآخر منطبق على غيره فلا جرم ففصل في الزائد جزء لا ينطبق
عليه شيء وغير المترتبة لا يصح فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكرنا أن برهان التطبيق
اغيا في الاشياء التي تكون كاهم وجوده في زمان واحد ولها ترتيب وضعى طبيعى كالوصفات
والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيها فقد فيه أحد الشرطين الثانى أن مجموع الكميات المترتبة
المتسلسلة إلى غير النهاية محتاج إلى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا إلى سبب ودلائل السبب ليس
نفس المجموع لا امتناع كون الشيء سبب نفسه واللازم تقسيم الشيء على نفسه ولا كل واحد

من آحادها فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في
المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان المجموع كما
يتوقف عليه يتوقف على علته فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء
المجموع متمتع بالحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج
فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغنى عن الامر الخارج هذا خاف ولا
يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكن بل واجبا لذاته لانه
لو كان يمكن لذاته لا تحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية المفروضة
سلسلة نامضة ضرورة تقدمه وتقدم علته على اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزء من المجموع
واذا كان واجبا لذاته يكون طرف السلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها لم يتم ان
يكون معاولا هذا خلف واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون طرفا تنقطع به السلسلة فيلزم
تناهى السلسلة على تقدير لا تنهايتها فيكون لا تنهاى السلسلة محالا فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه
يكون وقوعه محالا لا يقال المؤثر في المجموع الا حاداني لانهاية لها لا نقول ان اريد بالا حاداني هي
المؤثرة الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فمتنع ان يكون مؤثر في المجموع لا متناهي كون الشيء
مؤثر في نفسه وان اريد بالا حاداني هي المؤثرة ان كل واحد هو المؤثر في كل واحد متناهي على
أثر واحد هو محال وايضا يلزم ان يكون المؤثر في الجهة هو الداخل وقد ابطناه قيل ان اردتم بالعلة جلة
الامور التي يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم يجوز ان يكون الا حاديا بأسرها علة لنفسها
وان اردتم بالعلة الفاعل فلم يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا
لعلله فلم يقله فلا يكون الداخل وحده علة للجهة قلنا مجموع فانه يجوز ان يكون الداخل وحده علة
للجهة اذا اريد بالعلة الفاعل اوجب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يفقر في التأثير الى معاون
لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان تكون نفس الا حاديا بالضرورة لان العلة المستقلة
متقدمة على المعلوم بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الا حاد لان كل واحد يتوقف تأثيره على
معاون لا يكون منه ولا بعض الا حاد لان علته اولى بان تكون علة مستقلة لان تأثير ذلك البعض بمعاونة
علته اني لا يكون منه بخلاف تأثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان
يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث يتقوم الا حاد به على السواء فليس بعضها
اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض
لان الا حاد يتقوم بعلة ذلك البعض من جهة في احدها بذاتها والاخرى بمعاونها وحينئذ يندفع
ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلوم الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق تحقق المجموع
ضرورة لا لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلوم عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته
اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الا حاد لا يخالوا ما ان يكون لها وجود واحد زائد على وجودات
الاجزاء اولافان كان الاول فلا نسلم انه لا يجوز ان تكون الا حاديا بأسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء
متقدما على نفسه قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان الا حاد من حيث هي موجود في وجود واحد علة
للا حاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان تكون الا حاد من حيث ان كل واحد من اجزائها
موجود في وجود خاص يكون علة للا حاد من حيث هي موجود في وجود واحد زائد على وجودات
الاجزاء فيكون مجموع الا حاد من حيث هي وجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان
كان الثاني فلا نسلم انه حادثة تكون محتاجة الى علة وانما يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الاجزاء وليس كذلك حينئذ اوجب بان الا حاد من حيث هي احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود
كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شأن لوجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان

وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهي في وجوداتها مفترقة الى كل واحد من
الاجزاء والمفترقة الى الغير يمكن فيكون لها علتها لا يجوز ان تكون علتها وجوداتها نفس الاحاد الموجودة
والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخلة فيها لان أي داخل فرض عاتيه أولى بأن
يكون علتها لاحادها نفسا فتعين أن يكون خارجا لو يكون واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا ﴿ قال
﴿ الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان الاول أنه لا شئ في وجوده حادث وكل حادث
يمكن والامكن معدوماتارة وموجود أخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لا بد وان يكون واجبا ومنتهيا
اليه لا سقاة الدور والتسلسل اثني لا شئ في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا كان له سبب واجب ابتداء أو بواسطة ولا يعارض بأنه لو كان واجبا لاد وجوده لما في صدر
الكتاب فيحتاج الى ذاته فيكون له سبب ملائق أو مبين فيلزم تقدم ذاته في وجوده على وجوده أو امكانه
لما بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه ﴿ أقول المبحث الثاني في البرهان
على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان أحدهما باعتبار الحادث والآخر باعتبار الامكان
الاول انه لا شئ في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوماتارة وموجودا
أخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا
في الضرورة يكون معدوماتارة وموجودا أخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته
أو محتجا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن أو واجب أو مجتمع على يكون سبيل الانفصال
الحقيقي فاذا اتفق واحد من التسلاثة تعين أحدهما الآخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا
كان محتجا يكون دائما معدوما ولا يلزم القلب واذا كان دائما موجودا أو دائما معدوما لم يكن معدوماتارة
وموجودا أخرى فتبين ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود
يجب أن يكون واجبا لذاته أو منتبيا الى الواجب لذاته لا سقاة الدور والتسلسل الوجه الثاني انه لا شئ
في وجود موجود فذلك الموجود اما واجب أو ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال
الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب
ابتداء أو بواسطة ولا يلزم الدور والتسلسل وقد سبق بطلان ما لا يعارض بان يقال نتنع أن
يكون سبب الممكن واجبا ابتداء أو بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لاد وجوده لما
من ان الوجود زائد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود زائدا لكان يكون وصفا للذات والوصف
يحتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن
سبب في نفسه اما ملائق وهو الذات أو صفة من صفاته واما مبين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان
كان سببه ملائقا يلزم تقدم ذاته في وجوده على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود المتقدم
هنا الوجود المتأخرا وكونه موجودا مرتين ان كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه مبينا
يلزم أن يكون الواجب ممكنا هذا خالف لا ما نقول قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا
اعتبار وجود وعدمه فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير أن يكون
السبب ملائقا والحق ان وجوده عين ذاته فيحتاج الى سبب فتسقط المعارضة ﴿ قال ﴿ الثالث في
معرفة ذاته مذهب الحكماء ان اطاقة البشرية لا تفي لمعرفة ذاته لانه غير متصور بالبداهة ولا قابل للتدبر
لاتشقا التركيب فيه ولذلك لما سئل عنه موسى عليه السلام اجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب
الى الجنون فذكر صفات أبين وقال ان كنتم تعقلون والرمم لا يفيد الحقيقة وخالفهم المتكلمون ومنعوا
الحصر والزمهم بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم ﴿ أقول المبحث الثالث في
معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء والفرازي منا وضرا من المتقدمين أن اطاقة البشرية لا تفي
بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته ابا بالبدية أو بالنظر وكل منهما باطل أما الاول فلان ذاته غير متصور

بالبدية بالاتفاق وأما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد واما بالسم وكل منهما باطل
أما الحد فلان ذاته غير قابل للتعدد لان الحد انما يمكن لمركب واحد. وفوت التركيب منتف عنه
ولذلك لماسأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى حيث قال وما رب العالمين فان السؤال
بما انما وسؤال عن الحقيقة اجاب موسى عليه السلام بذلك كرسوا صفة ذاته حيث قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين ننبها على ان حقيقته ذاته تعالى لا تعلم الا بذكر مرقماته ولا مرقوم
له الا تركيب فيه ولم ينبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا نستمعون اني سألتك عن حقيقته فأجاب
بذلك صفة ذاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله وذكر
صفات أبين فقال ربكم ورب آبائكم الاولين لئلا ينسب فرعون عن غلطه فلم ينسب ونسبه الى الجنون كما
قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي أرسل اليكم الجنون قد كرم موسى عليه السلام
صفات أبين وأشار الى أن السؤال عن حقيقته ليس بأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما
بينهما ان كنتم تعلمون وأما الرسم فلا يفيد الحقيقة لان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب كقولنا
ايس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغارة لسلب ما عداها عنها وأما الاضافات كقولنا قادر عالم
ولاشئان ذاته مغارة لهذه الاحور فان المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا أنها امر مستلزم للتأثير في الفعل
على سبيل الصحة حقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم
الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فهاهنا ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس
الا هذا الاثر فقد تبين أن حقائق صفات الله تعالى غير معلومة نشاوعن تقدير أن تكون معلومة والعلم
بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الاستقراء على طريق الانصاف اننا نعلم من الله
تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بالايستلزم العلم بالحقيقة ثبت أن ما لا تعلم ذات الله تعالى
وأما المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر باننا لا نسلم أن طريق المعرفة منحصر في البدية والنظر فانه
يجوز أن يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة وأزهمهم المتكلمون بان
حقيقة الله تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق أن هذا الالتزام ليس بصواب فان
حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض بوجود الخاص
ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض قال (الفصل الثاني في التزامات وفيه مباحث الاول
أن حقيقته لا تعانل غيره والالهام واجب لما به يتميز عنه ان كان ذاته يلزم التر جص بالامر ج وان كان غيره
فان كان ملافا عادنا لكالام اليه ولزم ان لا يسل وان كان مباينا كان الواجب متحدا جاني هو يشبه اني سبب
منفصل فكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لافاتها اقتضت الاختصاص به كالفصل والعلة لانها معلولة
الذات فلا تنقضي تعين العلة كالجنس والمعلول ولو بان ذلك لجاز أن يتناقض لوازم الامثال وقال قدماء
المتكلمين ذاته يساوي سائر الذات في كونه ذاتا ذا المعنى بما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو مشترك
وأبضا لوجوده الدالة على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات ويخالفه وجوب الوجود
والقدرة النامة والعلم التام عند الأكثرين وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم فنشأ فعل مفهوم
الذات هو امر عارض لمصادق عليه واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها
وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشترك لوجودنا وتميز من وجودنا بتجسده وعدم العوارض
بغيره وقد سبق القول فيه) أقول لما سرع من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في
التزامات وذكر فيه خمسة مباحث الاول ان حقيقته لا تعانل غيره الثاني في الجسمية والجهة
عنه الثالث في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامسة في نفي الاعراض المحسوسة
عنه المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تعانل غيره أي لا تكون مشاركة لغيره في تمام الماهية المشتركة
لانها لو كانت حقيقته سمانا لغيره لكان ما به يتميز كل واحد منهما عن الآخر خارجا عن حقيقتهما

المشتركة بينهم. مضافا اليه ما للموجب لمباية عازا الواجب تعالى عن غيره المماثل له ان كان ذاته مما يلزم
الترجيح بالامرج لكون ذاته مما لا يغيره فاجبا بما يختص به بدون غيره مع تساويهما في الحقيقة مترجح
بالامرج وان كان الموجب لمباية يتماز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك اغير الموجب ملاقبالا لله عاد الكلام
الى ذلك المسلاق الموجب بان موجب ذلك الملاقى ان كان ذاته لم يلزم بالامرج وان كان غيره عاد
الكلام اليه وزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لمباية يتماز عنه مبايا كان لواجب محتاجا في
هويته وتعينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هذا خلف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت
الاختصاص بذاته تعالى لانه تعالى حتى يلزم الترجيح بالامرج ولا غيره الملاقى حتى يلزم التسلسل ولا
غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لانه اقصى اختصاصه بمجسه النوع من
الجنس دون سائر اخصه والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعول المعين دون غيره لانه قول ثالث
الصفة مععولة الذات فتكون متأخرة عن تعين الذات ضرورة تأخر المعول عن تعين علة فلا يقتضي
تعينها كالجنس والمعول فان الجنس لما كان مععولا للفصل لم يقتض تعين الفصل الذي هو علة
وكذا المعول لما كان متأخرا عن تعين علة لم يقتض تعين علة ولو جاز ذلك أي لو جاز ان يقتضي
الصفة التي هي مععولة الذات الاختصاص لجاز ان ينفذ في لوازم الامثال واللازم بين البطلان فاللزم
مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره
المساوية في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفة متناقضتان فيلزم تنافي لوازم الامثال فان قيل
مباية يتماز عن غيره ساوي وهو انه تعالى ليس غيره واجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير
وحينئذ يكون الواجب هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي
سائر الذات في كونه ذاتا ذاتا المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر
الذوات فيكون ذاته ساويا لسائر الذوات وايضا الجوهر الله تعالى اشترك الوجود على اشراك
الذات بان نقول بالتميز بين الذات الشيء ونتردد في كونه واحدا وجوهرا وعرضا ونقسم الذات الى الواجب
والجوهر والعرش فنثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا ويخالفه في جوب الوجود والقدرة التامة
والعلم التام وبالطاقة التامة عند أبي هاشم وهي الالهية التي توجب احوال اربعة هي الحياة والعالمية
واقادريه والموجودية قال المصنف رحمه الله تعالى لعل مفهوم الذات امر عارض لصادق عليه
واشترك العوارض لا يوجب اشراك العروضا وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته تعالى نفس
وجوده المشترك لوجوده الممكنات وبميز ذاته الذي هو الوجود يتجرده عن الماهية وعدم عروضة غيره
وقد سبق القول فيه ولا حاجة الى اعادته **ق** قال **﴿** الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه خلافا للاكرامية
والمشبهة لانه لو كان في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسمه وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون
الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف أولا ينقسم فيكون حرا لا يتجزأ وهو محال بالاتفاق ولانه تعالى لو كان في
حيز وجهه لكان متناهيا القدر لما سبق وكان محتاجا في قدره الى مخصص ومرج وهو محال **﴿** اقول المبحث
الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه فتقول الله تعالى ليس بجسم خلافا للاكرامية ولا في جهة خلافا للاكرامية
والمشبهة واعلم ان جميع المجسمة انفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية أي أصحاب أحد بن الكرام
اختلافوا فقال بعضهم وهو محمد بن الهيثم انه تعالى في جهة فوق العرش لانهاية لها والبعديته وبين
العرش ايضا لانهاية له وقال بعض أصحاب البعديتنا وكلامهم نقوا عنه خمس من الجهات وأثبتوا الهة
الذي هو مكان غيره وباق أصحاب محمد بن الهيثم قالوا بكونه على لعرش كقائل سائر المجسمة وبعضهم قالوا
بكونه على رءوسه وقالوا ببعديه ردها بواحدة المصنف على نفي الجهة ولا يحتاج على نفي الجسمية لان نفي
الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الجهة على نفي الجهة مستقلة على نفي الجسمية ادعوت هذا فيقول
لو كان الله تعالى في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسمه وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون

الواجب من كماله هذا الخاف أولاً لا يقدم فيكون جزءاً لا يتجزأ وهو محال بالاتفاق وأيضاً لو كان الله في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم باطل والملزوم مثله ما الملازمة فلما سبق في تنهاى الابعاد وأما بطلان اللازم فلان تقدرة بذلك القدر يمكن محتاج الى تخصص ومخرج وهو محال ولهم ان يقولوا التخصص والمخرج ذاته تعالى وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلاً للقسمة والاشكال والا كوان أى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود يتألف من هذه الامور **❦** قال **﴿** واحتجوا بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لابد ان يكون أحدهما سارياً في الآخر كالجوهر والعرض أو مياناً عنه في الجهة كالهواء والارض والله سبحانه وتعالى ليس محلاً للعالم ولا حلاً فيه فيكون مياناً عنه في الجهة الثانية ان الجسم يقتضى الحيز والجهة لكونه قائماً بنفسه والله سبحانه وتعالى يشاركه في ذلك فيشاركه في اقتضائهما وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة وأجيب عن الاول بنع الحصر وشهادة البديهة لاختلاف العقلاء وعن الثاني بان الجسم يقتضيه ما يحقيقه المخصوصة وعن الآيات بانها التعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل فيقوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف أو تقول كاذ كزكريا المطولات **﴿** أقول المبتون بالله تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لابد وان يكون أحدهما سارياً في الآخر بحيث تكون الإشارة الى أحدهما هي الإشارة الى الآخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحالى في الجوهر سارياً فيه بحيث تكون الإشارة الى الجوهر بعينها هي الإشارة الى عرضه أو يكون أحدهما مياناً عن الآخر في الجهة كالهواء والارض والله تعالى ليس محلاً للعالم ولا حلاً فيه فيكون مياناً عن العالم في الجهة الثانية ان الجسم يقتضى الحيز والجهة لكونه موجوداً قائماً بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم في كونه موجوداً قائماً بنفسه فيكون مشاركاً للجسم في اقتضائه الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطوياً بيدي وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرهما من الآيات وأجيب عن الوجه الاول بنع الحصر فانا لا نسلم ان كل موجودين يجب أن يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مياناً في الجهة لجواز أن يكون مياناً في الذات والحقيقة لآي الجهة وبنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه فلو كان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لابد وان يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مياناً عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه وأجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضى الحيز والجهة بتحقيقه المخصوصة والله سبحانه وتعالى لا يشاركه في حقيقة المخصوصة فلا يشاركه في اقتضائه الحيز والجهة وأجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتأويل بظهورها بانها التعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعها وحينئذ امان يقوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على الله في قوله وما يعلم تأويله لا الله وأما ان تقول كما هو مذهب المؤولين وقول من عطف قوله تعالى والراحمون في العلم على الله والتأويل المذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء **❦** قال **﴿** الثالث في نفى الاتحاد والحلول اما الاول فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما بعد اثنان لا واحد والى لا بعد ابل عدما وجد ثالث أو عدم أحدهما بقي الآخر وأما الثاني فلان المعقول منه قيام موجود مع وجوده على سبيل التبعية ولا يعقل في الواجب تخلف القول بهما عن النصارى وجع من المتصرفه فان أرادوا مذكروا بان فساده وان أرادوا غيره فلا بد من تصوره أو لا يتألف التصديق به اثباتاً أو نفياً **﴿** أقول المبحث الثالث في نفى الاتحاد والحلول أما الاتحاد فهو انه كان شيئاً واحداً بدينه سارياً في آخره كما هو مفهوماه الحقيقي والذي يدل على امتناعه أنه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد

اثبات مقبران لا واحد وهذا اثباتي الاتحاد وان لم يبق ماموجودين لم يتحد الا انه حيث اذا ما ان عدما ووجد
 ثالث فليسا يتحدان لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم أحدهما وبقي الآخر فان كان المعدوم هو
 الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد أصلا وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم
 يتحقق الاتحاد أصلا لانه حيث لم يصح الاول الثاني بل عدم الاول قبل ان ينسلم انه هو كما ماموجودين لم
 يتحد او غايبا يلزم نفى الاتحاد لو كانا موجودين ووجدتين وتعيينين وهو متزوج فانه يجوز ان يكونا موجودين
 بوجود واحد وتعيين واحد كالجنس والفصل أجب بان الوجود هو احد والتعيين هو الواحد الذين صارا بهما
 موجودين وتعيينين اما ان يكون أحدا هو موجودين الاولين وأحد التعيينين الاولين أو وجودا ثالثا وتعيينا
 ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام أحدهما بالضرورة ويلزم الاتحاد وان كان الثاني فلا يتخلو اما ان
 يكون كل واحد من الموجودين والتعيينين الاولين باقيا أولا والا الاول يوجب أن يكون الشيء الواحد
 موجودا هو موجودين وتعيينين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني يوجب اما انعدم أحدهما او كون
 الشيء الواحد موجودا هو موجودين وتعيينين واما انعدامهما ما حدث ثالث والا والاول محال والثاني يلزم منه
 نفى الاتحاد ولا يمكن ان يتعدى الوجودان والتعيينان والا يلزم أن يكون الوجود والتعيين موجودين وهو
 محال وأما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود هو وجود على سبيل التبعيه به بشرط امتناع
 قيامه بذاته ويتحقق الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن التصاري وجمع
 المتصوفة فانه حكى عن النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحدت
 ناسوت المسيح واللاهوت وحل البارى في عيسى عليه السلام وحكى عن جمع من المتصوفة انهم قالوا
 اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذا هو المتبني في
 الغناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى حصل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه ففسدان
 فساد وان ارادوا به غيره فلا بد من تصور اوليائى التصديق به نظما او اثباتا فانه لا يمكن نفسه أو
 اثباته الا بعد تصورهما وهو المراد قال (الرابع في نفى قيام الحوادث بذاته اعلم ان صفات البارى
 تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعدان كعلم والقدرة والارادة وهي متغيرة ومتبدلة
 الى امور حقيقية كفسف العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا لكرامتنا
 وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وهو محال الثاني ان كل ما يصح انصافه به فهو وصفه كمال
 وفا قالوا لانه كان ناقصا وهو محال الثالث لو صح انصافه بحدوث اصنافه به ازلا فلو قبل ذاته
 صفة محدثة لكان ذلك القول من لوازم ذاته او متبعا الى قابلية لازمة دفعا للتسلسل فلا يتغير عنه وصحة
 الانصاف متوقفة على صحته وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب اليه فيصح وجود الحادث ازلا وهو
 محال فثبت بهذا ان كل ازلى لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف
 بالحوادث لا يكون ازليا الرابع المقضى للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته لم يترجم أحد
 الجائزين بالامرح وان كان وصفا آخر محمد نالزم التسلسل وان كان شيئا غير ذلك كان الواجب مقتضى
 صفته الى منفصل والكل محال ولما قل ان يقول انه تعالى لا يتفاعل عن غيره لكن لا يجوز ان يقتضى
 ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بافراض الاخرى او مختصة بوقت وحال لتعلق
 الارادة بها وخلاف لما زال فيكون الكمال مطردا واما كان الانصاف به المتوقف على امكانه لم يكن قبل
 امكانه واحتجوا بانه تعالى لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلا بان الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى
 لمطلق كونها صفات ومعاني لان القدم عدوى لا يصح أن يكون جزءا من المقضى والحوادث تشار كهافي
 ذلك فيصح قيامها بذاته تعالى وأجب بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة والمصح لقيام تلك
 الصفات حقاقتها المخصوصة أو اهل القدم شرط أو الحدوث مانع أقول المبحث الرابع في نفى قيام
 الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة لشيء اما ان تكون متفرقة في الموصوف غير مقضية لاضافته الى

غيره كالسواد لجميع والشكل والحد وما إن تكون متقررة في الموصوف مقتضية لضافته إلى غيره
وهذا انقسم بنقسم إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه مثل القدرة على تحريك جسم فانها صفة متقررة
في الموصوف بها بل هي إضافة إلى أمر كلي من تحريك الأجسام حال ما لمز وما أولها ابتداء بدخل في ذلك
سجارة وفرس وجرد خولا فانيا فان تعاقب الاضافات المتعينة بالقدرة على تحريك جسم باليس تعلق
ما يلزمه فانه لو لم يكن سجارة أصلا في الامكان ولم يقع إضافة القدرة إلى تحريكه أبداً ماضر ذلك في كون
القدرة على تحريك جسم ما بالقدرة لا بتغير بتغير أحوال قدره عليه من الأشياء بل انما بتغير الاضافات
الخارجية والسبب في ذلك أن القدرة مستلزمة للإضافة إلى أمر كلي لا واما أولها ابتداء أي الجزئيات
المندرجة تحت تلك الكلي لا واما نانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي الاول والكلي الاول الذي يتعلق
به القدرة لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به واما الجزئيات نفسها تتغير وتتغيرها بتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وإلى ما يتغير بتغير المضاف إليه مثل العلم فانه صفة متقررة في العالم
الموصوف بها بل هي إضافة إلى المعلوم تتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيد ليس موجودا فيحدث زيد
يصير العلم بان زيد موجودا فتغير الإضافة والعلم المضاف معان العلم بشئ ما يخص الإضافة به حتى
ان العلم المضاف إلى معنى كلي لا يكف ذلك بان يكون علميا جزئيا بل يكون العلم بالنتيجة علميا مستأنفا
يلزمه إضافة مستأنفة وهيئة مستأنفة للشمس مستعدة لها إضافة مستعدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة
وغيره هيئة تحققها ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا تكون متقررة في
الموصوف بل مقتضية لضافته إلى غيره مثل كون الشئ عينا وشما لا فانه إضافة محضة بخلاف القدرة
والعلم فانه هيئة متقررة في الموصوف بهما إضافة لازمة أولا حقة فالموصوف بهما ذو هيئة مضافة لازمة
إضافة محضة اذا عرفت هذا فنرجع إلى تقريره في المتن فتقول صفات الباري تعالى وتقدس تنقسم إلى
اضافات لوجودها في الالهان كنعاني العلم والقدرة والارادة فان هذه التعاقبات اضافات صفات
محضة لوجودها في الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة وأي أمور حقيقية كشمس العلم والقدرة
والارادة وهي قدعية لا تتغير ولا تتبدل بخلاف الكرامية فانهم جوزوا تغيير صفاته لما جوزه الاول ان تغير
صفاته بوجوب انفعال ذاته وذلك لان مقتضى صفاته ذاته وتغير الموجب دال إلى على تغيير موجب فانه
يحتاج أن يكون الموجب للشيء باقيا والشيء منتفيا انما في كل ما يمتص به الباري تعالى فهو صفة كمال
لا متناهي اتصافه تعالى بصفة النقص بانقائ العقل فلا خلاف في صفة الكمال بكون ناقصا وهو حال
الثالث لوصف اتصافه تعالى بمحدث لصح اتصافه تعالى به ألا لا له لوقبل ذاته صفة محدثه انكاح قبول
لذات تلك صفة محدثة من لوازم ذاته أو منتبها إلى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك
الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتبها إلى قابلية لازمة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا
فتكون الذات قابلة لتلك القابلية عابا انتهى إلى قابلية أخرى لازمة فهو المطلوب وان لم ينته إلى قابلية
لازمة لزم الدور أو التسلل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته
أو منتبها إلى قابلية لازمة واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتبها إلى قابلية
لازمة فلا تنتقل تلك القابلية عن الذات فصحت اتصافه تعالى بالصفة المحدثة ألا لا له لوقبل ذاته صفة محدثه انكاح قبول
بالصفة متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه ممصع وجود الحادث في الازل وهو حال لان الازل
عبارة عن نفي الأولية والحادث عبارة عن ثبوت الأولية والجمع بينهما محال فثبت ان كل أزل
لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس التقيض إلى ان كل ما هو متصف بالحادث لا يكون أزليا فلو كان الله
متصفا بالحادث لم يكن أزليا لكنه أزل ولا يتصعب بالحادث وهو المطلوب والدليل على هذا يتم بدون

ان تعرض لعكس النقيض فانه اذا ثبت أن الازل لا ينصف بالحادث ثبت ان الله تعالى لا ينصف بالحادث لان
 الله تعالى ازل وكل ازل لا ينصف بالحادث فانه تعالى لا ينصف بالحادث قيل صحة انصاف الذات بالصفة
 غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة انصاف الذات
 بالصفة ازل لان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعي كون
 الصفة في نفسها محتملة وأوجب بانه لا نزاع في أن صحة الانصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة
 الانصاف به متوقفة على صحة وجودها لان صحة الانصاف متوقفة على تحققها وتحققها متوقفة على
 صحة وجودها ولقائل أن يقول صحة الانصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها فان صحة صدور المقدور
 عن القادر لا تتوقف الاعلى صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم
 يضر ذلك في صحة الصدور منه الرابع مقتضى للصفة الحادثة ان كان دانه تعالى أو شيئا من لوازم
 ذاته لم يزم ترجيح أحد الجائزين بل امرح لان نسبة الذات ولوازمه الى حدوث الحادث في ذلك الوقت وقبله
 على السواء فكما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدثه في ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين
 بالامرح وان كان مقتضى للصفة الحادثة وصفا آخر محمد فانقتضى الكلام في مقتضى ذلك الوصف
 الحادث ويلزم التسلسل وان كان مقتضى للصفة الحادثة شيئا غير ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه
 وغير وصف آخر محمد كان الواجب مقتضى في صفته الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه
 الانقسام محال والمصنف اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان بطلانه تعالى
 لا يتفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انه عاله عن غيره أن لا يجوز تغير صفاته فيجوز أن يقتضى
 ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة باقراض الاخرى ولا يتفعل عن غيره بل يتفعل عن ذاته
 فان مقتضى حدوث صفة بعدا تقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه
 ممنوع وأما على الثاني فبان يقال فلو لم يكن كل ما يصح انصافه به فهو صفة كل مسلم وجميعه لو خلا عنها
 كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عم انصافا اذا لم يكن للصفة الزائلة خاف وأما اذا كان لها خاف فلا يلزم
 نقص فانه يجوز أن تقتضى ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها
 في ذلك الوقت والحال وخالف لما زال فيكون اكمل مطردا ومخوفا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة
 لا يقال ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب أن تكون صفة كمال فتعذر وال الصفة السابقة
 يلزم النقص الخلو من صفة اكمل لانه قول يجوز أن يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحدوث ذلك
 الوقت الذي اختص بها فلا يلزم أن يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها انقضاء الحاصل أن
 كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هي كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل
 الكمال هو الصفة التي هي بعدها وهو متصف بها وأما على الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نسلم
 أنه لو صح انصاف بمحدث ادع انصافه به ازل لان امكان الانصاف بالصفة المحدثه لما توقف على امكان
 الصفة المحدثه لم يكن امكان الانصاف بها قبل امكان الصفة المحدثه ضرورة امتناع الموقوف قبل
 الموقوف عليه وامكان الصفة المحدثه لم يقتض في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي هي
 قبلها أو بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها في ذلك الوقت وأما على الرابع فبان يقال مقتضى
 للصفة الحادثة الفاعل المختار وزوم ترجيح أحد الجائزين بالامرح ممنوع لجواز أن يكون تعلق ارادة
 الله تعالى بوقت معين مرجحا لتجديد الكبرمية على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى بوجهين
 أحدهما أنه تعالى لم يكن فاعلا للغير ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له وباعا عليه صفة ثبوتية
 فهذا يقتضى قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى وثانيهما أن الصفات القديمة تصح قيامها بذاته
 تعالى لما لم تكن من صفات أو معاني لا يكونها القديمة وان القدم لكونه عديما لانه عبارة عن عدم
 المسبوقه بالغير لا مدخل له في صحة انصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الانصاف أمر وحودي

والامر العدى لا يكون جزأ من الامر المقتضى للامر الوجودى والحوادث تشارك الصفات القدسية في كونها صفات ومعاني فيصعب قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى لمشاركهم الصفات القدسية فمما هو المقتضى لهذه اقسام وأجيب عن الاول بأن التعريف في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونها فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض القادرة بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني أن المصح اقسام تلك الصفة القدسية حقائقها المخصوصة اولها القدم شرط لهذه الانصاف والقدم وان كان عدمها يجوز ان يكون شرطاً لان العدى يجوز أن يكون شرطاً للامر الوجودى اولها الحدوث مانع من جهة الانصاف والحق أن لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتقد في الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة تفعاله في ذاته تعالى بحماية قول الظالمون علوا كبيرا **ق** قال **(**الخامس في نفي الاعراض المخصوصة عنه تعالى اجمع العقلاء على أنه سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والرائع ولا يلتذ بالذات الحسية فانها تابعة للمزاج وأما اللذة العقلية فقد يجوزها الحكماء وقالوا من تصورى نفسه كالافرح به ولا شئت أن كاله أعظم الكمالات فلا بد من أن يلتذ به **)** أقول المجت الخامس في نفي الاعراض المخصوصة عنه تعالى اجمع العقلاء على أنه سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والرائع ولا يلتذ بالذات الحسية وان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثه عن تفاعل العناصر والله تعالى منزّه عن الجسميه وانتر كيب قال لا مام والمعتقد في أنه تعالى غير موصوف بالالوان والطعوم والرائع الاجماع والاحتمال فالوالون جنس تحت انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال بالنسبة الى بعض صفة نقصان وأيضا نفا عليه لا نوقف على تحقق شئ منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من البقي فوجب أن لا يثبت شئ منها ثم قال وبما نل أن يقول ندعى أنه ليس البعض أولى من البعض في نفس الامر أي في عقيدته وحسبنا الاول لا بد فيه من الدليل فلم لا يجوز أن يكون ما عليه ذاته تستلزم انما يعنى من سائر ان لم يلزم له ذلك الاستفهام والثاني سلم لكن يلزم الاعداء علميا بدلا المعين وأما عدمه في نفسه فلا وما نل أن يقول القسطنطين اجماع على العملييات يكون عند الضرورة والمعتقد في هذا الموضوع أنه لا يجوز أن يكون محلا لاعراض لا امتناع تفعاله ذاته وقال أيضا انفق الكل على استحالة الالام أما اللذات العقلية فقد يجوزها الحكماء والباقيون يسكتونها واجمعوا بان اللذة والالام من قوايع اقسام المزاج ونافهه وذلك لا يجعل الا في الجسم وهو ضعيف لا به يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة يمكن لا يلزم من انتفاء السبب لو اعتدال انتفاء المسبب والمعتقدان تلك اللذة ان كانت قدسية وهي داعية الى العمل المعتد به ووجب أن يكون موجد الملتذ به نيل ان أوجده لان الداعي الى ابتغائه قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجادا تسمى قبل ابتغائه محال وان كانت حادثة كان محل احواد والحكماء قالوا ان كل من تصورى نفسه كالافرح به ومن تصورى نفسه ههنا ما يام به ولا شئت أن كاله تعالى أعظم الكمالات وعلمه بكاله اجل ابعلم فلا بد بعد ان يلتذ به وان يستلزم ذلك أعظم اللذات قال الامام والحوادث انه باطل باجماع الامة والحق ان اللذة والالام اللذين من قوايع اندراج لاشئ في اقسامها جميعا عليه تعالى وأما قول الامام ان كانت اللذة قدسية وهي داعية الى الفعل الملتذ به ووجب أن يكون موجد الملتذ به قبل ان أوجده لان الداعي الى ابتغائه قبل ذلك موجود ولا مانع فاعلم ان الملتذ به من فعله وعلى تقدير أن يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الى ابتغائه متعبدا ما غير الداعي للسده أو كان داعي الى ابتغائه أيضا قدسية كغير كافى في ايجاد الابدع وجود الملتذ به اما اذا كان داع اللذة داعي الى ابتغائه لم يلزم الخلف المذكور وبه لا لانه المسد كورة لا بطل الالام اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف والحكماء لا يقولون علمه بكاله يوجب اللذة فانه ليس يصح لاقتضائه أن يكون علمه فاعل اللذة ذاته قابلا هوهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقته تعالى هو عين علمه بكاله وتقرير الامر الفرح السدين بوجهها العلم بالكمال وانتصان في حقته تعالى ليس بعينه لا به منزّه عن الانفعال والعقل باجماع الامة فيعدم

اطلاق لفظي اللذة والام عليه تعالى لان كل صفة لا يفارها الاذن الشرعي لا يوصف به تعالى امانى
المعنى الذى ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفى الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك منافي
ولامناف له تعالى **ق** قال **(الفصل الثالث في التوحيد)** احتج الحكماء بان وجوب الوجود بنفس ذاته فلو
شارك فيه غيره امتاز عنه بالتعين ويلزم التركيب والمتكامل بانالوفرضا الهين لاستتوت الممكنات
بالنسبة اليها فلا يوجد شئ منها لا يستغلة الترجيع بلا مرجع وامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد وايضا
فان اراد احدثها حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فليقرض وحيداً ما انما يحصل مرادها
أولا يحصل مراد كل واحد منهما او كلاهما محال او يحصل مراد احدث منهما وحده فليزم محذور الاخر
وان لم يمكن فيكون المانع ارادة الاخر فليزم محذور والعاجز لا يكون الهاء يجوز التسليم بالادلة المتقدمة
لعدم توقفها عليه **ق** اتول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء
على انه ليس واجب الوجود الا واحداً بان وجوب الوجود بنفس ذات الله تعالى فلو شاركه في وجوب
الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين ويلزم التركيب فيكون ممكناً هذا خلف قبل فيه نظران الامتياز
بالتعين لا بوجوب التركيب في الماهية اوجب بانه ما ادعى المصنف بيان الامتياز بالتعين بوجوب التركيب
في الماهية بل ادعى التركيب مطلقا وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود وجوب الوجود
بنفس ذاته ولا بد وان يمتاز بتعين اذ ادعى نفس وجوب الوجود بالضرورة وحيداً يكون واجب الوجود
المعين فيه امران وجوب الوجود الذى هو نفس ذاته والتعين الذى هو اذ ادعى عليه ولا يجوز ان يكون علة
التعين ذاته ولا لازم ذاته واللاتصق اثبتية فيكون تعينه لاهر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكناً
هذا خلف قال الامام في بيان التوحيد على ما رتبة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً كبرائتين
والالكان مغاير الماهية عتاز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما امر كباغاء الاشتراك
وماه الامتياز فان لم يكن بين الجزأين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف وان كان
بينهما لازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وان كان الوجوب
مستلزماً لتلك الهوية فكل واجب هو هو فليس هو لم يكن واجبا فقبل عليه هذا بناء على كون الوجوب
وصفاً ثبوته هو باطل والالكان امداد اخلاق الماهية اواخر اجابها وكلاهما باطل على ما تقدم ولا نلو
كان ثبوته لكان مساوياً في الثبوت لساير الماهيات ومخالفاتها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته
فانصاف ماهيته في وجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب آخر اى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان
ممكناً لذاته فالواجب له انه اولى بان يكون ممكناً لذاته هذا خلف وايضا فهو بناء على كون التعيين وصفاً
ثبوته اذ اندوهو باطل وايضا فهو عارض بار واجب الوجود مساو للممكن في الموجدية ومخالف له في
الوجوب فوجوده وجوبه متغايران فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو محال ولا يصح انفكاك كل
واحد منهما عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكما كان كذلك استحال ان يكون
واجباً لذاته او يكون بينهما ملازمة وممتنع ان يكون كل واحد منهما مقتضيا الى الاخر ضرورة امتناع
الدور ممتنع ان يكون الوجود مستلزماً للوجوب والافضل موجود واجب هذا خلف ولا جواب عنه الا
قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب تلخيص المصطلح ان لزوم التركيب
الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط قال صاحب تلخيص المصطلح ان لزوم التركيب
من تقدير كون الوجوب مشتركاً بين الاثنين كان من الواجب ان يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل
مركب ممكن ثم قوله بهذا فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وفيه
نظر لان الخلاف انما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب اما اذا كانت هويته مستلزماً لوجوبه
وكان وجوبه محتاجاً الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها
ان تكون واجبة بصفة يقتضيها اذ انما لو قال في الاول الوجوب بصفة فهو غير واجبة بدون الموصوف

بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير شئ في باطل على مذهبه فانه
 تقيض اللا وجود المحمول عليه العدم قالو جود بكون محجولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا
 لكان ممكنا فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا عادة لما مضى وقدر الكلام عليه والمعارضة بكون
 الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطئ والمهرب الذي
 هرب اليه أخيرا أن الوجوب بالذات مقول على الوجودين بالاشتراك اللفظي لا بغيره من هذا الخبر
 فانه من غاية التصبر لا يدري الى أي شئ يتأدى كلامه ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا يختصه من حيزه
 وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل أن يكون محجولا على الاثنين لانه
 اما أن يكون ذاتيا لهما أو عرضيا لهما أو ذاتيا لاحدهما وعرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية
 التي بها تميز كل واحد من الآخر لا يكون داخل في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والا فلا امتياز
 فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كل واحد منهما ممكنا من حيث
 هو موجود متماز عن الآخر وان كان في أحدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما ولا أحدهما فعروضه
 في ذاته لا يكون واجبا ليقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لا نافذ لبيان المعنى المشترك لا يوجد
 في الخارج من حيث هو مشترك من غير محض زيل اشتراكه فاقبل المخصص سلبى وكل واحد منهما
 محقق بانه ليس هو الآخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحيث لا يكون كل واحد هو
 بعد حصول الغير فيكون ممكنا بغيره كذاتية وجه آخر يدل على نفي الشرط ان الوجود الخاص المنصف
 بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام
 حقيقتهما تكون الخصوصية التي تميزهما كل واحد منهما من الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة
 مضافة اليهما فان كانت كل في واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود متماز عن الآخر
 ممكنا فلا يكون كل واحد منهما واجبا أو ايضا لا تكون خصوصية أحدهما لازمة لحقيقته من حيث هي
 هي بالضرورة والا لا يمنع التحقق بدونهما فيقتصر ماله تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا
 يكون واجبا و ايضا لو كانت على الخصوصية الذات من حيث هي لوجب جودها الا واحد ولكان مقتضاها
 قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب أن تقتصر وتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية أخرى بلزم
 الدوراء التسلسل أو افتقار أحدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كانت على الخصوصية
 الغير يلزم الامكان وان كان داخل في حقيقتهما يلزم أن يكون كل واحد منهما ممكنا بما به الاشتراك
 ومما به الامتياز وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجبا
 الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج الى معروضه فهو ممكن فلا
 يكون الواجب واجبا وهذا خلف أيضا يلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود عارض لهما فلم
 يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود ماهية وجه آخر في بيان التوحيد على
 طريقه الحكمي مسوق بغير مقدمتين أحدهما أن الشئ قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعتول
 اذا كان العاقل يسقط ذاته وقد يختلفان بالاعتبار والمختلفان بالاعتبار قد يتفقان في أمر عارض كهذا
 الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في أمر مقوم لهما كزبدومر وفي الإنسانية والمختلفان
 في الاعيان المتفقان في أمر مقوم لهما مشتملان بالضرورة على أمرين قد اجتماعيه أحدهما ما يختلف
 فيه والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما امتاع انشكاك من أحد الجانبين وهو الزرور أو مع جواز
 الانشكاك وهو العررض والزرور لا يتخلو اما أن يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون
 للمختلفين لازم واحد وهذا غير منسكوك كالحیوان اللازم للناطق والاعمى واما أن يكون ما يختلفان به لازما
 لما يتفقان فيه فيكون الشئ الواحد بلزمه مختلفان متباينان وهذا منكر فانه يتبع أن يكون الحيوان
 ناطقا واعمى معا لا محالة التقابل بين لازمي الشئ الواحد لاستلزام التقابل التنافي بين اللازم والمزوم

واما العارض فاما أن يكون ما يتفقان فيه عارضا لمختلفان، به وهذا أيضا غير منكر كالوجود العارض
لهذا الجوهر وهذا العارض عند اطلاق هذا الوجود وذلك الوجود عليهما فان الوجود مقوم لهما
من حيث هما موجودان وعارض لانهما مختلفان بالكلية واما أن يكونا مختلفان به عارضا لما
يتفقان فيه وهذا أيضا غير منكر كالانسانية المعروفة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك
الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معرفة لما اختلفا فيه من الشخصية وثانها أن
ماهية الشيء قد يجوز أن تكون سببا لصفة من صفاته كالانسانية التي هي سبب وجودها وان صفة الشيء
قد تكون سببا لصفة أخرى له مثل الفصل الخاص كالناطقية التي هي سبب وجودها ومثل الخاصية الخاصة
كالتهجية للضاحكية ومثل العارض للعرض كاللون للبرق ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي
لو وجود لشيء اغاها بسبب الماهية التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لان السبب مقدم
في الوجود لا يتقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد
بسبب الوجود ولذلك جاز أن تكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجوز أن
يكون شيء منها سببا للوجود اذا عرفت ذلك فتقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجود بالوجود
الممكن وانه انما يكون موجودا لشيء اذا كان متعينا لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما
لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجودا لغيره ثم ان واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه
واجب الوجود أي بعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن
تعينه فلذلك أي لانه واجب الوجود أي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لاص
أخر أي بعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول الغير لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان
الوجود الواجب لازما لماهية غيره أولا لانه صفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود يكون
ماهية أو صفة لماهية وهي التقدير بلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب
لازم لماهية غيره أولا لانه صفة غيره وهو محال لانه حينئذ يلزم أن يكون الوجود بسبب ماهية غيره أو
بسبب صفة أخرى لها لان المألوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان المألوم أوجزا منه علوة ومعلولا مساويا
للازم أو لجزء منه أو كائنا معلولا على واحد وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما لتعينه يمتنع أن
يكون علوة لتعينه لان العلوة يجب أن تعين قبل المعلول ويمتنع أن يتعين الوجود الواجب قبل تعينه
وعلى التقديرين الأولين^٣ خرين وهو أن يكون المألوم علوة للازم أو جزأ من علته أو يكون المألوم واللازم
معلولا على واحد يلزم أن يكون واجب الوجود معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه
فهو أولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض لشيء مفتقر الى ذلك الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه
اذا كان واجب الوجود عارضا لتعينه لا يكون علوة لتعينه والالكان لازما لفيكون تعينه لغيره
فتضاعف الاتقار فيكون أولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول
أيضا لانه لا يجوز أن يكون واجب الوجود علوة لتعينه لان العلوة يجب أن تعين قبل المعلول ويمتنع أن
يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا للوجود
الواجب فهو معلول أيضا لانه لا يجوز أن يكون الوجود الواجب علوة لتعينه واللازم تقدمه على تعينه
بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلوة على المعلول بالتعين ولا أن يكون التعين علوة لغيره والالكان لازما
له لا عارضا فتعين أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن أن يكون عارضا للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا كان عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وهذا ما ان
تخصص تلك الطبيعة المعروفة لتعينه عين ذلك التعين العارض لها أو يكون بسبب تعين آخر خصصها
أولا ثم عرض لها التعين بعد تخصصها فان الاول فتلك العلوة لخصوصية مغلظة يجب وجوده وهذا
محال وان كان الثاني فالكل في التعين السابق كالكل في التعين المعلول والمباين الى الاقسام الاربع

الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كون تعين واجب الوجود عين كونه
واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون على نفي الالهين بوجهين
أحدهما أنه لو فرض الهان لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما أي يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة
الى كل واحد منهما لان علة المقدورية لا إمكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورين والامكان
وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدور الكل واحدهما فيكون كل منهما
قادرا على جميع الممكنات فلا يوجب جدشي من الممكنات لانه ان وجدشي من الممكنات فاما ان لا يكون
واحد منهما مؤثرا فيه أو يكون أحدهما مؤثرا فيه دون الآخر فيلزم الترتيب بالمرجع وأما على تقدير
أن لا يكون واحد منهما مؤثرا فظاهر لانه حيث نلزم مرجع أحد طرفي الممكن بالمرجع وأما على تقدير
أن يكون المؤثر أحدهما فقط فلان لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء وقوعه
بأحدهما دون الآخر يكون ترجيها بالمرجع ثبت أنه لو وجدشي من الممكنات على تقدير أن
لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه أو يكون أحدهما مؤثرا فيه دون الآخر فيلزم الترتيب بالمرجع واللازم
باطل لاستحالة الترتيب بالمرجع فلا يوجب جدشي من الممكنات وان كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم
اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد بالنقص فلا يوجب جدشي منهما فثبت أنه لو فرض الهان لا يوجد
شي من الممكنات واللازم باطل فالمرزوم مثله فالله واحد وهو المطلوب الثاني انه لو فرضنا الهين فان
أراد أحدهما حركة جسم فان أمكن للآخر ارادة سكونه فلفرض ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض
وقوعه بحال والالكان متمتع بالمكان حينئذ اما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا
وساكنا وهو محال أولا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد ساكنا ومتحركا ولا ساكنا وهو محال
أو يحصل مراد أحدهما وحده فيلزم عجز الآخر فحجزه ان كان أزليا يكون محال لان العجز انما يقبل عما
يضم وجوده في الازل ووجود الخلق في الازل محال فالعجز عنه أزلا محال وان كان حادثا فهو أيضا محال
لان هذا انما يقبل لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القدم وهو محال وان لم يكن
للاخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه والعجز لا يكون الهان كما ذكرنا لانه اذا كان
كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصع منه فعل مقدوره فحينئذ يصع من هذا الفعل
الحركة لولا الآخر وخر من الآخر فعل السكون لولا هذا العالم بقصد أحدهما الى الفعل لا يتعذر على
الآخر القصد الى ضدته لكن ليس تقدم أحدهما على الآخر أولى من العكس فاذا يستحيل أن يصير
قصد أحدهما ما تعالاه خر من القصد ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالادلة العقلية لان صحة
الدلائل العقلية غير متوقفة على أن الاله واحد قال ﴿الباب الثاني في صفاته تعالى وفيه فصلان
الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله وفيه مباحث الاولى في القدرة اتفق المتكلمون على أنه
تعالى قادر لا يعلو كان موجبا للذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لم يقدم العالم وان توقف فاما أن
يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث تسببه لانها به لها وهو محال أو على ارتفاعه فيلزم حوادث
متعاقبة لا أول لها وهو أيضا محال لان جملة ما حدث الى زمان الطوفان اذا طبق في الماضي الى يومنا
فان لم يكن في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء سار الزائد الناقص وان كان انقطع الاول وانساني
عنازده عليه بقدر متناه فيكون متناهيا قبل تخلف عنه العالم لا متناهي وجوده أزلا قلنا وجوده ساكنا
من الموجب لم يكن متمتعاً بزمانه لكن كما من الممكن أن يتقدم وجوده قبل الجملة غير موجودتين فلا
نوصفان بالزيادة والنقصان وفوق بالزمان قبل لم يجوز أن يكون موجداً للعالم وسطاً مختاراً قلنا ان كل
ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالاجداد لا يجوز
أن يكون حالة لبثاً لاستحالة إيجاد الموجد في امان أن يكون حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين
يلزم حدوث الآخر أقول لم فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته أي الثبوتية وذكر

فيه فصلين الاول في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله الثاني في سائر الصفات الفصل الاول فيه أربعة
مباحث الاول في القدرة الثاني في أنه تعالى تام الثالث في الحياة الرابع في الارادة المبحث الاول في القدرة
ذهب جميع المنبئين الى أن تأثيره تعالى في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى أنه يصح منه فعل العالم
وتركه وذهب الفلاسفة الى أن تأثيره في وجود العالم بالإيجاب على معنى أن العالم لازم لذاته كتأثير
الشمس بالاضافة فانه لازم لذاته وانبات القادريه مبني على حدوث العالم وإبطال حوادث الاول لها
والقادر هو الذي يصح أن يصدر منه الفعل وان لا يصدر وهذه الصفة هي القدرة وانما يتبرج أحد
الطرفين على الآخر بانصاف وجود الارادة أو عدمها الى القدرة والفلاسفة لا يشكرون ذلك وانما
الخلاف في أن الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن بمقارنته حصوله معهما أو لا يمكن بل انما
يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى أنه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما واقول لهم بازلية العلم
والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكمه وبقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل
معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما وبذلك قالوا وجوب الحدوث لان الله اعى الذي هو ارادة
جازمة لا يدعو الى معدوم والعلم به بدعي والحجة على أنه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينافي
كون تأثيره في العالم بالإيجاب والاول ثابت لما ثبت أن العالم حادث فالتا في بيان المتناقضة أنه تعالى
لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده
هنا على شرط قديم أو لم يتوقف على شرط أصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر السام وان توقف
تأثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما أن يتوقف على وجود شرط حادث أو على ارتفاعه فان توقف
تأثيره في وجود العالم على وجود شرط حادث فينتقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متتالية
لانهاية لها وهو محال وان توقف تأثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة
منقضية لا ياتي أول وهو محال ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذ طبق بما
مضى من الحوادث الى يومنا هذا لم يكن في الثاني أي قيامه الى يومنا هذا يكون من الحوادث بازائه في
الاول أي في جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء من الحوادث سائر الزائد أي
الثاني الناقص أي الاول فان الثاني زائد على الاول بقدر ما مضى من الطوفان الى يومنا هذا فكون النكل
مساويا لجزئه وهو محال وان كان في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناقضه
والثاني زائد على الاول بقدر امتناه فيكون الثاني أيضا متناهيا لان الزائد على المنتهى بقدر امتناه
متناه فان قيل لا نسلم ان الباري تعالى لو كان موجبا بالذات لم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم
قوله لا امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نسلم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمنع اذا كان الاثر عكسا
وهو متزوج فان وجود العالم في الاول ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان امامه كائنا ما كانا وكل
منهما محال فوجوده في الازل محال فكلما الاثر عن المؤثر لا امتناع وجوده ألا فان صحه صدور الاثر عن
المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر ايجابا لا انسلم ان وجود العالم في الاول ممتنع فان وجوده
ساكن في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة واختيار في الازل ممتنع لمتناه امتناع
وجوده في الازل لكن كان من الممكن أن يتقدم وجوده على ما وجد بقدر يوم فانه لو وجد قبل أن
يوجد بمقدار يوم لم يصح بذلك ازاله فكان يجب أن يوجد قبل أن يوجد وجود المؤثر التام وانتفاء المتناهي
يل لا نسلم انه اذا كان الباري موجبا وتوقف تأثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالا لقوله لا يلزم منه
حوادث متعاقبة لا ياتي أول قلنا سبب لزومها وقوله وهو محال موقوف قوله لان جملة ما حدثت في قوله
متناه قلنا ان هذا الدليل اعياهم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو متزوج فان
الجملتين غير موجودتين لان احدهما توجب على سبيل التعاقب والآخر على سبيل سبقان بالزيادة والنقصان
فان الزيادة والنقصان من أوصاف الموجودات لا المعدومات ونفوق قولهم الجملتان غير موجودتين فلا

يوسفان بالزيادة والنقصان أو الزيادة والنقصان بالزمان فإن أجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير
 فالذات مع أنه يوسف بالزيادة والنقصان إذ يصح أن يقال زمان دورة تامة لقلبك زحل أو زيد من زمان
 دورة تامة لقلبك المشتري و زمان دورة تامة لقلبك القمر أنقص من زمان دورة تامة لقلبك الشمس ولقائل
 أن يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة إلى أول متوقف على تطبيق الجملةتين وتطبيق الجملةتين
 محال لأن الجملةتين لا يوسفان بالزيادة والنقصان بل لأن الجملة من حيث هي غير موجودة فإن
 الموجود أبدا جز من أجزاءها فلا يتصور التطبيق في أجزائها أصلا فإن قيل ماذا كرمتم من الجملة
 لا يقتضي الآن أن يكون المؤثر في العالم والقادر ولم يقتض أن يكون واجب الوجود والقادر لم لا يجوز أن
 يكون موجودا في العالم وسطا مختارا بأن يكون الواجب ذاته يقتضي على سبيل الإيجاب موجودا قدما ليس
 بجسم ولا جسماني قادر مختارا وذلك القادر المختار هو الذي أوجد العالم بالقدرة والاختيار قلنا ممنوع
 لأن كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مقتضى مؤثر وكل مقتضى مؤثر محدث لأن تأثير المؤثر فيه
 بالإيجاب لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجود في أن يكون تأثير المؤثر فيه أما حال
 الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الأثر وإذا كان الوسط حادنا لا يمكن أن يكون أثرا
 للموجب القديم الأوسط حوادث متعاقبة إلى أول وهو محال ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون
 تأثيرا موجب في ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة إيجاد الموجود قلنا لا نسلم أنه يلزم إيجاد الموجود
 وإنما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الأثر الموجود وليس كذلك بل تأثير المؤثر حال الوجود في الأثر
 لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث هي بأن يوجد حادها فإن قيل فعلى
 هذا يلزم الوساطة بين الوجود والعدم وهو محال أحجب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم
 حتى يلزم الوساطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة وأن
 كانت لا تخلو عن أحدهما وتأثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بار بمحققها أي يوجد حادها لأن
 يحقق وجودها فإن قيل إذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فمأثر المؤثر لا يخلو عن أحدي
 الجانبين فيلزم المحدث وأحجب بان المراد بحال الوجود زمان وجود الأثر أو أن وجوده ولا محدث وفي
 أن يؤثر المؤثر في الأثر زمان وجود الأثر أو أن وجوده لأن الأثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل هما في الزمان
 معا لكن الأثر بالذات متأخر عن المؤثر فمأثر المؤثر في الأثر الذي هو بالذات متأخر عن المؤثر بالزمان
 معه فلم يحصل للأثر حالة غير حال الوجود والعدم ولا يلزم من تأثير المؤثر فيه حال الوجود إيجاد الموجود
 لأن الوجود وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متأخر وأيضا التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة
 إلى أول غير ممنوع **ق** قال **«** استج الحاضف وجوده الأول أن المؤثر في العالم أن يستجمع الشروط
 وجب الأثر والأمكن فعله تارة وتر **س** أخرى ترجع بالمرجح وان لم يستجمع امتنع وأحجب بان
 القادر يرجح أحد مفسدو ربه على الآخر بالمرجح كان الجانب مختارا أحد الغيبتين المتماثلتين من
 كل الوجوه والها رب من السبع سبب أحد السبيلين بالمرجح وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب
 أصلا فإن البدية متعاقبة بالضرورة بينهما وبين المؤثر استجمع شروطه وجود الفعل موقوف
 على تعلق الإرادة به الثاني أن اقتدار القادر نسبته فيمتوقف على غير المقدور في نفسه المتوقف على
 نبوة فيلزم الدور وقض بالإيجاب ثم أحجب بأن التقدير في علم القادر لا في الخارج الثالث أن المقدور لا
 يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب والمقابل له ممنوع فانتصت الممكنة وأحجب بان الممكنة حاصلة في
 الحال من الإيجاد في الاستقبال أو حاصلة في الحال بالنظر إلى ذاته مع عدم الانتفاء إلى ما هو عليه الرابع
 الترك في محض وعدم مفعول لا يكون مقدور أو فعلا وأحجب بان القادر هو الذي يصح منه أن يفعل
 وأن لا يفعل لأن يفعل الترك **«** أقول استج الحاضف أي القائل بأن الواجب تعالى موجب بالذات

لا قادر وجوده أو بعبارة الأولى ان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشروط
وجوديا كان أو عدميا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع لشرائط لكان فعله تارة
وتركة أخرى ترجح بالامر جمع واللازم باطل فالمرزوم مثله يبان الملازمة أنه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر
والمستجمع لشرائط يكون ممكنًا دلالة لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع لشرائط اذا كان ممكنًا
يكون فعله تارة وتركة أخرى ترجح بالامر جمع وان لم يستمع المؤثر لشرائط المستبيرة في المؤثرية امتنع
منه وجود الاثر لامتناع وجود المشرط عند عدم الشرط وأجيب أولًا بان المؤثر المستجمع لشرائط
المستبيرة في المؤثرية لا يجب أن يكون تارة مصدر واللازم أن يكون من غير تغير حال البنية في
الحالتين فلا يمنع الترتك عند قوله لكان فصله تارة وتركة تارة أخرى ترجح بالامر جمع وهو محال فقلنا
لا نسلم اختصاصه بذلك فان القادر يرجع أحد مقدوريه على الآخر من غير تغير جميع أحدهما على الآخر
كان الجامع يختار أحد الرغبةين المتماثلين من كل الوجوه من غير تغير جميع أحدهما على الآخر وكذلك
الهارب من السبع أو العدو بسلطان أحد السيلين المتساويين بالامر جمع قوله وليس ذلك إشارة الى
جواب اعتراض تقرير الاعتراض ان تجوز ترجيح أحد الأمرين المتساويين بالامر جمع يفضي الى تجوز
حدوث الحادث بلا سبب فيسبب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر أحد مقدوريه
المتساويين بالامر جمع ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان اليد هي شاهدة بالفرق بينهما فان علم يديه
العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر أحد مقدوريه بالامر جمع فان يدية العقل
شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجيح أحد الأمرين المتساويين بالامر جمع محال سواء كان
في حدوث الحادث أو في أحد مقدوري القادر وتخصيص أحدهما بالجواز والآخر بالامتناع ترجيح
بالامر جمع والاختار هو الذي يكون فعله تبعًا لارادة وإعصية والها هي يكتفي في الترجيح والجامع والهارب
لم يختار كل منهما أحد المتساويين من غير ترجيح بل غلبته ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم
الوقوع وأجيب ثانياً بان المؤثر استجمع الشرائط الممكنة فلا يمنع العقل عنه وجود الفعل متوقف
على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح بالامر جمع فانه لما تعاقب الارادة به حدث على سبيل الى حبوب والى جوب
بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وسدّها
فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والها هي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وسدّها
الثاني ان اقتدار القادر ونسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يقر المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز
المنسوب عن غيره استعمال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره
وكل مميز ثابت فاذا انعلق القدرة بالمقدور وثبوتها على ثبوتها في نفسه وثبوت المقدور وثبوتها على
القدرة عليه فيلزم الدور ونقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل بالايجاب صحيحاً يلزم
ان لا يكون المؤثر موجباً لان يجب ان لا يترتب نسبة بين الموجب واللازم فيجب ان يقر الاثر عن
غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استعمال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان الاثر يجب
تميزه عن غيره وكل مميز ثابت فاذا ايجاب بثبوتها على ثبوتها في نفسه وثبوت الاثر في نفسه متوقف
على الايجاب فيسلم الدور ثم أجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج
وكل مميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوتها في العلم غير متوقف على القدرة عليه بل بثبوتها في الخارج متوقف
على القدرة عليه فانه في الدور الثالث المقدور لا يتخلو عن وجوده وعدمه فلو كان المؤثر قاراً فتكسبه
بالضرورة حال حصول أحد الطرفين ضرورة امتناع التخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان
الحاصل من الطرفين سواء كان وجوداً أو عدماً واجباً اذا كان الحاصل من الطرفين واجباً كان
الطرف المقابل للحاصل منه فلا يكون الممكنة حال حصول أحد الطرفين متحققة لا حصوله الممكنة من
الواجب والمنتزع وأجيب بان ما ذكرتم يقتضي نفى الممكنة حال حصول أحد الطرفين ونحن لا نقول

بالممكنة من الطرفين حال حصول أحدهما بل نقول الممكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في الاستقبال
أو نقول الممكنة حاصلة في الحال بالنظر إلى ذات المقدور ومع عدم الالتفات إلى ماهو عليه من وجود أو
عدم فإن المقدور من حيث ذاته من غير التفات إلى ماهو عليه من وجود أو عدم يمكن والممكنة حاصلة
بالنسبة إلى الممكن ومع ما عليه من الوجود أو عدم واجب أو ممتنع والممكنة غير حاصلة بالنسبة إلى
المقدور من حيث هو وجود أو معدوم فإنه من حيث هو موجود أو معدوم واجب أو ممتنع وكل منهما
غير مقدور ولا متعاقلة التمكن من الواجب والممتنع فإن القادر متمكن من إيجاد ذات المقدور ولا من
إيجاد ذات المقدور الموجود أو المعدوم قبل على الأول أن الممكنة الحاصلة في الحال من الإيجاد في
الاستقبال بحال لأن الحصول في الاستقبال بحال لأن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال
في الحال وحصول الاستقبال في الحال بحال فالحصول في الاستقبال بحال لأن امتناع الشرط مستلزم
لامتناع الشرط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدوراً فلا يمكن الممكنة في الحال من الإيجاد
في الاستقبال والجواب أن لا نسلم أن شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط
الحصول في الاستقبال حصول الممكنة في الحال من الإيجاد في الاستقبال واجتماع الممكنة في الحال من
أنفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال يمكن في الحال فإن حصول الممكنة في الحال مع حصول
الفعل في الاستقبال يمكن الاجتماع مع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمعتزض جع بين
الحصولين حصول الممكنة وحصول الفعل في الحال فيلزم المحال الرابع لو كان المؤثر قادراً لتكان أنفعل
والترك مقدورين لأن اتقاد يجب أن يكون متعكناً من الفعل والترك وللأول باطل لأن الترك غير
مقدور لأنه نفى محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدوراً وفضلاً وأجيب
بأن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل ويصح منه أن لا يفعل لأن يفعل وترك فإن انفعالاً الفعل غير
فعل المضد أي غير فعل الترك **ق** قال **ق** فرع أنه تعالى قادر على كل الممكنات إذ الموجب للقدرة ذاته
ونبتها إلى الكل على سواء والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع وقالت الفلاسفة
أنه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه إلا واحد وقد سبق القول عليه وقال الفهميون مدبر هذا العالم هو
الأفلاك والكواكب لما شاهد من أن تغيرات الأحوال مرتبطة على تغيرات أحوال الكواكب
وأجيب بأن الدوران لا يقطع بالعلة لتخلفها عنه في المضافين وجزءه لعله وشرطه ولازمها وقالت الشوبة
أنه لا يقدر على الشئ والامكان شرط التزم وقالت المجوس هو قادر عليه لأنه لا يقوله الحكمة ونسبوا
في العالم من الشرور إلى هرون وأجيب بأنه معني على الحسن والقبح العقليين وسماى الكلام عليهم ما قال
المنظلم أنه تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدل على الجهل أو الحاجة وجوابه أنه لا قبح بالنسبة إليه وإن سلم
فالمانع حاصل لأن القدرة منزلة وقال البخى أنه لا يقدر على مثل فعل العبد لأنه طاعة أو سفه أو عبث
وأجيب بأن هذه الأمور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلى العباد وقال أبو علي وابنه أنه تعالى لا يقدر
على نفس مقدور العباد والأول أراد وكبره العباد في وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف وأجيب
بأن المنكر ولا يقع إذا لم يتعلق به إرادة أخرى أقول لما ذكرناه تعالى قادر فرع عليه أنه قادر على كل
الممكنات مذهب أصحابنا أنه تعالى قادر على كل الممكنات بخلاف الفرق منسيريهم وإلى تفصيل مذهبهم
لأن الموجب للقدرة ذاته ونبتها إلى كل الممكنات على سواء إذ لو اخصت قادر بنسبة إلى بعض دون
البعض افتقر ذاته في كونه قادراً على البعض دون البعض أي مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية هو
الامكان المشترك بين جميع الممكنات لأن ماعدا الامكان مخصص في الوجوب والامتناع وهما يحيلان
المقدورية قبل أن يقال أن يقول أعرفت بالبدية أن المخصص بحال ههنا أم بالبدليل فإن قلت بالبدية
فقد كثرت وإن قلت بالبدليل فإن الله لا يسأل غاية ما في الباب أن يقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص
أو امتناعه وأما ما يقال أنه تعالى قادر على كل الممكنات الموجودة إليه تعالى دليل على أنه قادر على الكل وقالت

الفلاسفة أنه تعالى واحد لا يصد عنه الا واحد وقد سبق القول عليه جف و جوابا ولقائل ان يقول
لهم على وجه الالتزام انه تعالى هو الوجود الخاص المعروف للوجود المطلق عندكم ففيه جيبين لا فيجوز
ان يصد عنه أكثر من واحد لا يقال للوجود انطوق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا
لا نأقول الامر الاعتباري وان لم يكن مؤثرا لكنه جاز أن يكون شرطا لتأثير المؤثر كما ذكرتم في
المصادر الاول فانكم جوزتم أن يكون الامكان والوجوب بالغير اللذان من الامور الاعتبارية شرطا
لتأثير المؤثر وباعتباره ما يصد من الواحد الكثرة وقال المنجمون مدبر هذا العالم أي عالم العنصرات
وهو ما تحت هذه القمر هو الافلاك والكواكب وأوضاعها المانها شاهد من ان تغيرات أحوال هذا العالم
مرتبطة بتغيرات أحوال الكواكب وأوضاعها وأجيب عنه بان غاية ما ذكرتم ان تغيرات أحوال
هذا العالم مرتبة على تغيرات أحوال الكواكب وأوضاعها وهو الدوران والدوران لا يقطع بعلة
المدار للدوران لاختلاف العلة عن الدوران في المضائق فان كلاما من المضائق من تب على الاخر وجوا
وعدا فيكون الدوران ثابتا بغير ما مع ان أحدهما ليس بعلة للآخر وكذا الدوران ثابت بين جز العلة
وشرطها ولازمها وبين المعلول والشرط والمزوم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساوية في
الوجود للمعلول والشرط والمزوم مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليست بعلة وقالت الثوبية
والهومي انه تعالى لا يقدر على الشر والامكان شريرا وقال الامام فاعل الخير خير وفاعل الشر
شرير والقائل الواحد يستحيل أن يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير
يزدان وفاعل الشر هدم من يعنون بما عمل كما وشيطانا والله تعالى منزعه عن فعل الخير والشر والمناقب
يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والبرصانية يذهبون الى مثل ذلك الجميع يقولون ان الخير هو الذي
يكون جميع أفعاله خيرا والشر هو الذي يكون جميع أفعاله شرا ومحال أن يكون الفاعل واحدا وأفعاله
كها الخير وشرها وقال الامام الجواب ان عنيته الخير والشر برمودا الخير والشر فتم ان الفاعل
الواحد يستحيل أن يكون فاعلا لهما وان عنيته غيره فينبه قال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام
لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لهما خيرا وشررا
بل بالاضافة الى غيرهما واذا أمكن أن يكون شيئا واحدا بالقياس الى واحد خيرا والقياس الى غيره شرا
أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحد او هو معنى قول المصنف والتمزم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على
خلق فعل القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور اما ان فعل القبيح محال فلا يند على جهل
الفاعل أو حاجته وهما بالان على الله تعالى والمؤدى الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور فلا
المقدور هو الذي يصح استحاده ذلك يستدعي محبة لوجوده والممتنع ليس له محبة الوجود وجوابه انه لا يقع
بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا ولكن المانع من فعله متحقق لان القدرة رتبة لالان
القبيح حينئذ يكون محالا لغيره والمحال غير ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور فكونه مقدور لا ينافي
كونه محالا لغيره وقال الجني انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد أي مقدوره لان مقدور العبد اما
طاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال وأجيب بان الفعل في نفسه حركة أو سكون وكونه طاعة
أو سفه أو عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فاما ان تعرض للفعل من حيث انه صادر عن
العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل وقال أبو علي الحياتي وابنه أبو هاشم ان الله تعالى قادر على
مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفري وحي
القادر وان يبق على المدم عند توفري وصوره فلو كان نفس مقدورا بعبد مقدور الله تعالى فلما أراد الله
تعالى مقدور العبد وكرهه العبد لم يرقعه لتحق اداي ولزم لا وقوعه لتحق الصارف وأجيب بان
المكره لا يقع عند وجود الصارف ذام يخلق به ارادة أخرى تستقل والتحقق انه يمكن كون المقدور
مشتركا بين القادرين اذا أخذ من حيث هو غير مضاف الى أحدهما أما بعد الاضافة الى أحدهما الممتنع

الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل
البديل وهو المراد من كون مقدورا واحدهما مقدورا للآخر **ق** قال **ال** الثاني انه تعالى عالم ويدل
عليه وجوه الاول انه مختار في شئ فوجه قصده الى ما ليس بمعلوم الثاني ان من تأمل احوال مخلوقات
وتفكر تشرىح الاعضاء ومنافعها وهيتها والافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة
مبسدها وما يرى من عجائب افعال الحيوانات فمن اقتدار الله تعالى اياها والاهامه لها الثالث ان ذاته
تعالى هو به مجردة حاضرة فيه يكون عالمها اذ العلم حضور المائية المجردة وهي مبدأ جميع الموجودات
والعالم بالمبدأ عالم عبادونه لان من علم ذاته علم كونه مبدأ غيره وذلك يتضمن العلم به فيكون عالما
بالجميع الرابع انه تعالى مجرد وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لانه يصح ان يعقل وحده
ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل ذاته مع غيره فيكون حقيقته مقارنة اذ التعقل يستدعي حضور
ماهية في العاقل وهذه المقارنة لا يشترط فيها كونها في العقل لانه مقارنتها للعقل والشئ لا يكون شرطا
في نفسه فيصح افتراض ماهيته الموجودة في الخارج بالمساواة المعقولة ولا معنى للتعقل الا ذلك وكل من
يعقل غيره **ا** لكنه ان يعقل كونه عاقله وذلك يتضمن كونه عاقل لذاته وكل ما يصح للمجرد وجوب
حصوله اذ القوة من لواحق المادة لا سبحانه في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته
والوجهان الاخيران معتمدا على كماله فيهما **نظر** اقول المبحث الثاني في ان الله تعالى عالم ويدل عليه وجوه
اربعة الاول ان الله تعالى فاعل مختار لما هو وكل فاعل مختار يتمتع بوجه قصده الى ما ليس بمعلوم فانه
تعالى عنه في وجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما الثاني ان ذاته تعالى
محكمة متقنة لان من تأمل في احوال في مخلوقات وتفكر في تشرىح الاعضاء ومنافعها وفي هيتها والافلاك
وحركاتها وأوضاعها علم بالضرورة حكمة مبسدها قوله وما يرى من عجائب افعال الحيوانات فمن اقتدار
الله تعالى اياها والاهامه لها الاشارة الى جواب دلت تقرير الدخول ان احكام الفعل أى كونه ذاتا رتب الطيف
وتأليف عجيب لا يدل على حكمة موجدتها فان الحيوانات منها ما يرى من عجائب افعالها وترتيبها اللطيف
وتأليفها الغريب كعمل الفعل من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والالتقان مع انها
ليست بحكمة عالمه قطعا تقرير الطوبان ما يرى من عجائب احوال الحيوانات فهو من اقتدار الله تعالى
اياها على تلك الاضمار والاهامه لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال قال الله تعالى وأوحى بثلث الى
الفعل الاية وكل من كان أفعاله بحكمة متقنة فهو عالم فان أمثال ذلك لا يصدر عن لاعلم له ولا يتكرر
وقوع التمثل الحكم المتقن ممن هو جاهل الثالث ان ذاته تعالى هو به مجردة عن المادة ولو احدها حاضرة
فهو يكون عالم بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولو احدها عند المجرد وذاته تعالى مبدأ
جميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدأ عالم عالم المبدأ لان من علم ذاته
علما تاما علم لوازمه التي به لا وسط ومن جانتها مبدأ غيره فعلم كونه مبدأ غيره في علم ذاته علم
كونه مبدأ غيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو المبدأ فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها
في سلسلة المسببية انزالها من هذه الماطولا كسلسلة المسببية المرتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب أو
عرضا كسلسلة الحوادث التي تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي
يتساوى جميع احوال السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد عن المادة ولو احدها فانه
بذاته المسبوق وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد قائم بذاته يصح ان
يعقل لان كل مجرد قائم الذات يكون مستقرا عن الشوائب المادية مقدسا عن العلائق الغريبة التي
لا تلزم ماهيته عن ماهيته وكل هو كذلك في شأن ماهيته ان يصير معقولة ذاتها لانها لا تحتاج الى عمل
بعملها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كمال ذلك من جهة العاقل الذي من شأنه ان يعقلها فكذلك مجرد قائم
بذاته يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لا كل ما يصح ان يعقل يتمتع ان يتفكر

نعلمه عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يحرى مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشئ على
 شئ يستدعي نعلمها معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح
 أن يكون مقار للمعقول آخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا آخر يصح أن يكون مقارنا له اذا وجد في
 الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في لعقل فان صحة المقارنة المطلقة هي
 امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة
 المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فصحة
 المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها ولا يلزم الدور وكون الشئ شرطا
 نفسه هذا خالف فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها في العقل لان كونها في العقل
 مقارنتها في العقل فلو اشترط في صحة المقارنة المطلقة كونها في العقل يلزم أن يكون مقارنتها في العقل
 شرطا لمقارنتها في العقل لان شرط المتقدم شرط المتأخر والشئ لا يكون شرطا لنفسه فيه يصح مقارنته
 لمعقول آخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف
 على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الاخر فيه حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم
 الذات امتنع أن يكون مقارنته لغيره لانه لو لم يكن في الخارج في ثالث المقارنة المطلقة تصح في هذه الثلاثة
 وامتنع منها اثنين فتعين أن يكون صحة المقارنة باثنتين وهي صحة مقارنته للمعقول الاخر مقارنته للمحل
 للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارن لمعقول
 آخر مقارنته للمحل للحال وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذا لا معنى لتعقل الا مقارنته
 للمعقول في الوجود المجرد القائم بالذات فكل مجرد قائم بالذات يصح أن يكون عاقلا لا لغيره وكل من يصح
 أن يكون عاقلا لغيره أمكنه أن يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله انه يعقل ذلك
 الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير وصحة
 الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير فتعقل انه يعقل ذلك يستلزم تعقل ذاته لان
 تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان
 تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح أن يكون عاقلا لذاته فيجب أن يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته
 اما حصول ذاته او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو
 محال فتعين أن يكون تعقله هو حصول ذاته وذاته دائما حاصل لا يغيب عنه فيجب أن يكون عاقلا لذاته
 دائما ويجب أن يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالذات فله لان
 القوة من لواحق المادة لا سيما حتى الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران
 معتد بالحكم قال المصنف وفيما نظرا ما في الاول منها فلا تالنا تسلما ان ذاته حاضرة لان حضور الشئ
 للشئ يقتضي شيئين ويمتنع أن يكون الشئ شيئين وأيضاً العلم هو حصول صورة الشئ في العالم ويمتنع
 حصول الشئ في نفسه وحصول مثاله في نفسه ولئن سلم أنه عالم بذاته ولكن لا تسلم انه عالم بالمدافان كونه
 مبدأ لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدء له
 بالواسطة ولكن لا تسلم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدء له بالواسطة لا يستلزم العلم
 بجميع السلسلة المترتبة للنازلة من عنده وأما في الثاني منها فلا تالنا تسلم ان كل مجرد يصح أن يعقل فانه
 يجوز أن يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل فانه ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع أن يعقل على
 رأيكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا تسلم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل
 مع غيره لاحتمال أن يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم بعض المجردات يصح ان
 يعقل مع غيره ولكن لا تسلم انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لا تسلم ان صحة
 مقارنته لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل فان مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعقل

فان الاولى مقارنة الحالين في محمل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز أن يكون صحة الاولى مشروطة
 بانثانية. ونحن سلم ذلك ولكن لانسلم ان كل ما يصح العبرد وجب حصوله بالفعل ولانسلم ان القوة
 من لواحق المادة واعلم ان الوجهين على لوجه الذي ذكرنا في الشرح اندفع عنهما أكثر هذه
 الاقتران **ق** قال **﴿**احتج المألف بوجوه الاول انه لو عقل شيأ بعقل ذاته لانه بعقله انه عقله وهو محال
 لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه وحصول الشيء في نفسه وفوق تصور الانسان نفسه ثم
 أجيب عنه بان علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعقبا خاصا الثاني ان علمه لا يكون ذاته
 لما سئل كره فهو صفة قائمة بذاته لازمة فيكون ذاته قابلا ولاوعلا معا وقد سبق الجواب عنه الثالث
 لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره وان لم يكن لزم تنزيهه
 عنه اجماعا وأجيب بان كماله الكون صفة ذاته لا كمال ذاته من حيث انه متصف بها **﴿** أقول احتج
 المألف أي الثاني لانه تعالى عالم بوجوه ثلاثة الاولى انه تعالى لا يعقل شيأ لانه لو عقل شيأ بعقل ذاته
 واللازم باطل فالزم مثله اما لازمة قلانه لو قل شيأ بعقله لانه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من
 النفس المأمور وفي ضمن ذلك عقله لذاته وأما بطلان اللازم فلان العقل انما هو اضافة بين العاقل
 والمفعول أو حصول صورة المعقول في العاقل، أما ما كان يستحيل أن يكون الشيء عاقل لذاته أما الاول
 فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه الاستلزام النسبة تقارر المنتسبين وأما الثاني فلاستحالة
 حصول الشيء في نفسه وفوق تصور الانسان نفسه فانه لو وضع ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيء
 ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور نفسه ثم أجيب عنه بان علمه تعالى لذاته صفة قائمة بذاته
 متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تنزيهه وعلمه وذاته فلم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشيء
 ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق ان علمه لذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة
 الى علمه تعالى بذاته والغايب بالا اعتبار كاستنباط ان شاء الله تعالى الثاني ان علمه تعالى لا يكون ذاته
 لما سئل كره فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة فيكون ذاته قابلا ولاوعلا وقد سبق الجواب عنه
 وهو انه لا امتناع في أن يكون ذاته تعالى قابلا ولاوعلا الثالث انه تعالى ليس بعالم لان لمسلم امان يكون
 صفة كمال أولا يكون صفة كمال واما ما كان يمنع ان يتصف به اما الاول فلا لو كان العلم صفة كمال لكان
 الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره أي العلم الذي هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن العلم
 صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لانه تعالى يستحيل ان يتصف بانتهى وأجيب بان العلم صفة كمال ومنع
 كون الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته لان هذه الصفة
 كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها **ق** **﴿**مرعان لا دل ان الله تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان
 الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء **﴿** أو جب كونه عالما بالبعض أو جب كونه عالما
 بالباقي وقيل يعلم الجزئيات بوجه كلي اذ لو علمها جزئيا فعند تغير المعلوم يلزم الجهل أو التغير في صفاته قلنا
 يتغير الاضافة والتعاقب دون العلم وقيل لا يعلم الا ينشأ لانه ليس بمميز للمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما
 لا نهاية لها قلنا المعلوم كل واحد منها وعلم القائم بذاته صفة واحدة واللاخية بالتعاقب والمتعلق **﴿**
 أقول ذكر فرعين على القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي لان الموجب لعالميته
 تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء قلب أو جب ذاته كونه عالما بالبعض أو جب كونه
 عالما بالباقي لانه لو اخصت عالميته بام بعض دون البعض لانتقد ذاته في كونه عالما بالبعض دون البعض
 الى مخصص وهو محال قيل لقلنا ان يقول أعرفت يا بديهة ان المخصص ههنا محال أم بالدليل فان قلت
 بالبدية فقد كبرت وارقت لدليل فاين الدليل غاية ما في الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص
 أو امتناعه والحق انه تعالى عالم بالسكيات والجزئيات الكلى على الوجه الكلى والجزئى على الوجه
 الجزئى كاستنباط وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلى أي يعلم الجزئيات كما يعلم السكيات أي يعلم

الجزئيات من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات من حيث يجب بأسبابها ليكون الإدراك مع كونه
كلية قبلياً غير ظني منسوبة إلى مبدأ الطبيعة لتوعية موجودة في شخصه ذلك لا إلهام غير موجودة في غير
ذلك الشخص بل مع تجويز نهام وجوده في غيره والمراد أن تلك الجزئيات إنما يجب بأسبابها من حيث هي
طبائع أياضاً تخصص تلك الجزئيات بتأبيعة ذلك المبدأ كالكموف الجزئي فإنه قد يعقل وقوعه بسبب
قوى أسبابه الجزئية واحاطة العقل بما وتعلقها كما يعقل الجزئيات وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني
أما الذي يحكم به وقوع الآن أو قبله أو بعده بل مثل أن يعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر
وهو جزئي ما وبت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم يعقل ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول
احاطة بأنه وقع أو لم يقع وإن كان معقولا له على الوجه الأول لأن هذا الإدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث
المسدر كونه يزول مع زواله وذلك الإدراك الأول يكون ثابتاً لله سر كله وإن كان علماً بجزئي وهو أن
العاقل يعقل أن بين كون القمر في أول الحمل مثلاً وبين كونه في آخر الحمل يكون كسوف معين في
وقت معين من زمان كونه في أول الحمل كل وقت الذي من شأن القمر فيه من أول الحمل عشر درجات فإنه
يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمراً ثابتاً قبل وقت الكسوف ومعه وبه ولا يحتاج على أنه
تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير بتغير الجزئيات به ولعلم الجزئيات على الوجه
الجزئي كالوعلم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم أي عند دخوله زيد من الدار يلزم الجهل
أو التغير في صفاته لأنه أن بني العلم الأول لزم الجهل وإن لم يعلم الأول يلزم التغير في صفاته أجاب
المصنف بأننا لنسلم أنه عند تفسير المعلوم لم يلزم تغير العلم الأول لزم الجهل وإنما يلزم ذلك لم يلزم التغير إلا بالإضافة
والتعاقب دون نفس العلم وهو ممنوع فإنه عند تغير المعلوم تغير الإضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو
الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في الصفة وتعلقها ولا إشكال في
ذلك فإن تغيراً بالإضافات واقع فإن الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في
الإضافات لاوجب التغير في ذات فكذا ههنا كونه عالماً بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم ففقد
تغير المعلوم بتغير تلك الإضافة فقط ولما قلنا أن يقول العلم حصول صورة متغيرة مقترنة بمقتضية لاضافته إلى
معلومه فتتغير بتغير المعلوم فإن العالم يكون زيد في الدار بتغير علمه بخبر وجهه عن الدار لأن العلم يستلزم
الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعاقب بغير ذلك المعلوم بعينه ذلك التعلق الأول فإن من علم أن شيئاً ليس
بوجوده ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بالشيء ليس بتغير الإضافة والصفة الإضافية معاً فإن كون العالم
عالمًا بشيء ما يخص الإضافة - حتى أنه إذا كان عالماً بشيء كافي لم يكف ذلك أن يكون عالماً بجزئي بل يكون
العلم بالشيء علماً مستأنفاً يلزمه إضافة مستأنفة ومثله لنفس مستعدة لها إضافة مستعدة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فإذا اختلف حال المعلوم من عدم وجوده وجب أن
يختلف حال العالم الذي له العلم لا في إضافة العلم نفسه ها فقط بل فيها وفي العلم الذي يلزمه تلك الإضافة
أيضا والحق أنه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كاسنين وقبله أنه تعالى لا يعلم مالا ينهائي لأن
مالا ينهائي ليس بتغير وكل معلوم متغير فمالا ينهائي ليس بمعلوم فلا يعلم الباري تعالى مالا ينهائي
والإمكان مالا ينهائي معلوماً هذا خلف ولأنه لو كان عالماً بما ينهائي لكان له علوم غير متناهية
واللازم باطل فالمرزوم مثله بيان الملازمة أن العلم بكل معلوم بتغير العلم بغيره لأنه يمكن أن يكون اشئ
معلوماً وغيره لا يكون معلوماً لو كانت المعلومات غير متناهية تكون العلوم أوضاعاً غير متناهية وأما
بطلان اللازم فلأنه يلزم أن يكون في العلم موجودات غير متناهية وهو محال أجاب المصنف عن الأول
بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها محتمل لكل واحد منها متناهية وعن الثاني بان العلم
القائم بذاته تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا تعلقاته واللازمة في التعلق والمتعلق
جائز ولما قلنا أن يقول على الجواب الأول الدعوى أن الله تعالى عالم بتغير المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل

معلوم مقيز فقيز المتناهي مقيز وتسليم ان كل مقيز متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه فالصواب ان
 يمنع الكبرى بأن المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي ولما نال ان يقول
 على الجواب الثاني ان العلم بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة **ج** قال
 (الثاني انه تعالى عالم بعلوم مغاير لذاته خلافا لجهو المعتزلة وغير متعبد به خلافا للعشائين وكذا قدرته لنسأ
 البسطة مفسرقة بين قولنا ذاته وبين قولنا عالم قادر وأيضا العلم اما اضافته مخصوصة وهي التي سماها
 الجبايار عالمية أو صفة تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب أكثر أصحابنا وأصول المعلومات القائمة
 بآفته سماه وهي المثل الافلاطونية أو بذاته تعالى كما هو مذهب جهو الحشكية وأياما كان فهو غير ذاته
 وفساد الاتحاد قد سبق ذكره احتجوا بوجه الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضية لها فيكون
 قابلا وفاعلا معا وهو محال فلنسبق جوابه الثاني لو قام بذاته صفة وكانت قد عجزت كثرة القدماء والقول
 بها كقول الاجماع الا ترى انه تعالى كثر النصارى بتخليتهم وهو انما هم الاقاييم الثلاثة التي هي الوجود
 والعلم والحياة فخالطهم عن اثنت عشرين أو تسعة وثمانين مركب في ذاته لانه يشارك الصفة في قدمه
 ويقتضيها بخصوصية وان كانت حادثه لم يزم قيام الطوالت بذاته وأجيب بان القول بالذات القديمة كفر
 دون القول بالصفات القديمة والنصارى وان سموها أثبتوه صفات لانهم قالون يكونها ذات في
 الحقيقة لا هم قالوا بانتقال اقنوم الحكمة أعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال
 هو الذات والقدم عدى فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه الثالث عالمية الله تعالى بقادرته واجبة
 فلا بد من العلم وقدرته وأجيب بان العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له لذاته الجتنع التعليل
 وكذا القادرية الرابع لو زاد علمه وقدرته لا تحتاج ان يعلم ويقدر الى الغير وهو محال وأجيب بان
 ذاته تعالى اقتضت صفتين موجبتين لاعتلاقات العلمية واليجادية فان أردتم الحاجة هذا المعنى فلا تسلم
 استصالتها وان أردتم غيره فبينوه **د** أقول الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلوم مغاير لذاته خلافا لجهو المعتزلة
 وغير متعبد به خلافا للعشائين فانه قالوا العلم متحد بالعلم وكذا قادر بقدرته مغاير لذاته والعمرو والاحول
 النزاع ولشراي ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نقاة الاحوال من أصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية
 والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات وزعم أبو علي الجبايى وابنه أبو هاشم ان
 العالمية والقادرية زائدتان ليسا بمتوجودتين ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليسا
 بزائدتين على الذات وعند أصحابنا العلم والقدرة زائدتان على الذات موجودان وأبو هاشم ذهب الى
 انهما من قبيل الاحوال والحال لا تعلم ولكن يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة في أنفسها
 وأبو علي الجبايى يسلم انهما معلومة ومثبتو الحال من أصحابنا زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معلة بمعنى
 قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم ونقاة الاحوال من أصحابنا لم يذهبوا الى أن العالمية معلة بمعنى هو
 العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الله لا تماثلت الاعيان اثبات امور زائدة على الذات وأما
 على الامر الثالث فلا دليل عليه لينة لا في الشاهد ولا في الغائب قال الامام قول أبي هاشم ان الحال
 لا تعلم باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه امتنع التصديق بشيئونه لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر
 لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بآفته لا يتصور بآفته امتنع التصديق بشيئونه لغيره فذلك غير مسلم لان النسب
 لا يتصور بآفته اولا وقد صدق بشيئونه لغيره وان كان المراد ان ما لا يتصور أصلا فهو حق واعلم ان
 الظاهر من قول أبي هاشم ان الحال لا تعلم نفسه ولكن يعلم الذات عليه وحسن ذلك يكون ما قاله الامام حقا
 وأما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر منه اثبات لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه
 من الوجوه ولا يكون قابلا لشيء وفاعلا لا اختلافا لقدمهم نقوا العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه
 قابلا وفاعلا ولا طون ذهب الى قيام الصور المعقولة بذواتها حذرا من نفي العلم عنه تعالى ومن لزوم
 كونه قابلا وفاعلا والمشاؤون ذهبوا الى ان العاقل يتعبد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه قابلا

وقام معلول من كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ أبو علي بن سينا أثبت العلم لله تعالى لانه مجرد
 وكل مجرد عالم وأبطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول بانحداء العاقل والمعقول واتحاد
 المعقولات بعضها البعض وسلم ان واجب الوجود يعقل كل شيء فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته
 بذاته وكان ذاته قيوماً أي علة للممكنات لزم قيوماً به يعقل الكثرة بسبب عقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة
 لازم معلوله لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فنصور الكثرة التي هي معقولة لانه لازم من متأخره عن
 حقيقة ذاته متأخر المعلول عن علمه لادخاله في الذات مقومة بابه وجاءت أيضاً كثرة المعقولات على
 ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مبينة أو غير مبينة لانتافي وحدة علمها الملزم ومه اياها. أي وحدة الذات
 سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات العلة أو مبينة له والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير
 اضافية وكثرة سلب وبسبب ذلك كثرت أسماؤه لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب
 واحد ووحدانه لا تنزل بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتفرق لوازم الاول تعالى في
 ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلاً لوقوع اعلاما معقول بكون الاول موسوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية
 فان صور المعقولات المتفرقة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلاً للمعلول لانه الممكنة المتكثرة فان
 صور المعقولات معلولة ومتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مبين لذاته لانه حينئذ معلوله الاول صورة
 العقل الاول المتصورة في ذاته وقول بانه تعالى لا يوجب شيئاً في الاعيان بما يبينه بذاته بسبب شوسط
 الامور والحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء وللشيخ ان يقول لا محذور في شيء
 من هذه الامور وذلك لانه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة وجوده
 الخاص الذي هو حقيقة جهة وجوده المطلق الذي هو من لواحقه ولا يستحيل حينئذ ان يكون قابلاً
 لوقوع الصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل أيضاً ان يتفرق في ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلاً
 للمعلول لانه وان يكون معلوله الاول غير مبين لذاته وان لا يوجب شيئاً في الاعيان الا توسط الامور والحالة
 فيه فان امتناع هذه الامور وبناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان
 فيه جهتين احدهما الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتباري
 والاعتباري لا يصلح ان يكون علة للوجودي لانه قول الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلاً للوجودي
 لكن يجوز ان يكون شرطاً لتأثير الفاعل أو شرطاً لقبول كاهوا المقدر عندهم في الاصل الاول لكن يلزم
 على مذهب الشيخ انه تعالى لا يكون عالماً بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي
 يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو جزئي متفرقة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي قد يتغير
 فان لم يتغير صورة الجزئي المتفرقة في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفته
 الحقيقية ولترجع الى شرح ما في الكتاب قوله لنا البسدية تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر
 وهذا دليل على انه تعالى عالم بغير مغاير لانه قادر بقدرة غايرة لذاته تفرقه انه لو لم يكن العلم والقدرة
 مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر ولا يلزم باطل لان البسدية تفرق
 بينهما وايضاً العلم اما اضافية مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجائين أبو علي وابنه أبو
 هاشم عالمية أو صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب أكثر أئمتنا الاشاعرة أو صور
 المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية أو صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كاهو مذهب
 الشيخ أبي علي بن سينا ومن تابعه وأيا ما كان فهو غير ذاته تعالى وأما فساد القول بانحداء العاقل بالمعقول
 فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد وان قالوا بان الله تعالى لا يكون عالماً بغير مغاير لذاته ولا
 يكون قادراً بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجه أربعة الاول لو قامت بذاته صفة لمكان ذاته مقتضياً
 لها لانه لو قامت بذاته صفة لمكان مقتضية لذاته ضروره افتقار الصفة الى موصوفها فتكون ممكنة
 لذاتها لان مقتضيتها الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوف بها فيكون ذاته

مقتضيا لها فيكون قابلا وقاعا لهما وهو محال فلنا قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول من أن الواحد
يجوز أن يكون قابلا وقاعا ولا قد علمت أنه تعالى هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق ففسره
بهتان فيصور أن يكون قابلا بإحدى الجهتين وقاعا بالجهة الأخرى الثاني لو قامت بذاته صفة فلا تخلو
أما أن تكون قديمة أو واحدة فإن كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الأيرى
أنه تعالى كفر النصراني بثلاثتهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو اثباتهم
الآقائيم الثلاثة أقنوم الأب وهو هو الوجود وأقنوم الابن وهو الكرامة أي العلم وأقنوم روح القدس وهو
الحياة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلاث وإذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فما ظنك
بمن أثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب أكثر المنسكلمين أو تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بأن التكوين
صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب في ذاته لأنه تعالى حينئذ يشارك الصفة في قدمه ويفزع عن الصفة
بخصوصية قيل لم التركيب بمجاها المشاركة ومن الخصوصية وهو محال وإن كانت الصفة حادثة لزم قيام
الحوادث بذاته تعالى وهو محال وأجيب عنه بأنه مختار أن الصفة القائمة بذاته تعالى قديمة قوله يلزم كثرة
القدماء قلنا سلم قوله والقول بها كفر بالاجماع قلنا ممنوع لأن القول بالذوات أنقضية كفر بدون
القول بالصفات القديمة فإن قيل القول بالصفات القديمة أيضا كفر فإن الله تعالى كفر النصراني
بإثباتهم الآقائيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة وهي صفات قديمة أجيب بأن النصراني وإن
هو ما أثبتوه من الآقائيم الثلاثة بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات بالحقبة لأنهم قالوا بانتقال أقنوم
الكرامة أي العلم إلى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات فثبت أنهم قائلون بالذوات
القديمة فهذا كفرهم الله وأما قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى فمنع قوله لأن ذاته تعالى تشارك
الصفة في قدمه مسلم وكذا قولهم ويفزع عنها بخصوصية ولكن لا يلزم من التشارك في القدم والتجز
بالخصوصية التراكيب في نفس الذات فإن القدم عدوى لأنه عبارة عن عدم المسوقية بالعدم أو بالغير فلا
يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدوى الثالث إن كل واحد من عالمية الله تعالى
وقادريته واجبة والواجب وجوه يستغنى عن العلة فلنا عمل العالمية بالعلم ولا تقادريه بالقدرة
وأجيب بأن العالمية إنما لا تعمل إذا كانت واجبة بذاتها وأما إذا كانت واجبة بالغير فتعمل والعالمية
واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له ولا تكون العالمية واجبة بذاتها ليجتمع التعديل وكذا
القادريه واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا تكون القادريه واجبة بذاتها ليجتمع التعديل
الرابع لو زاد علمه تعالى قدرته على الذات لا محتاج في أن يعلم ويقدر إلى الغير واللازم ما بل لأنه محال
أن يكون في أنه عالم وقادر محتاجا إلى الغير ببيان الملازمة أنه لو زاد علمه وقدرته لا محتاج في أن يعلم ويقدر إلى
العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا إلى الغير وأجيب بأن ذاته تعالى اقتضت صفتين
هما العلم والقدرة موجبتين للتعينات العلمية والإيجادية هما يكون الذات عالما وقادرا فإن أردتم
بالاحتجاج إلى الغير هذا المعنى فلنا سلم استحالة وأن أردتم بالاحتجاج غير هذا المعنى فبينوه أولا حتى
تصور وتتكلم عليه اعلم أن المحققين طريقة حسنة في إثبات علم الباري تعالى بأنه إن العالم كما
لا يفتقر في أدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو ولا يفتقر أيضا في أدراك ما يصدر من
ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو وهو واعتبر من نفسك أنك تعلم شيئا بصورة
تصورها فهي صادرة عنك لا بغير أدراك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعلم تلك
الصورة بغير هابل كما تعلم ذلك الشيء بتلك الصورة كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها من غير أن تتضاعف
الصورة فيك بل بمعاينة أعضائها المتعلقة بذاتك وتلك الصورة فقط وإذا كان حالك مع
ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال في ظنك بحال العالم ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غيره
فيه ولا تظن أن كونك بحال تلك الصورة شرطا في علمك بتلك الصورة بل حصولها لك شرطا في علمك بتلك

الصورة وكون تلك محسلة لتلك الصورة هو شرط للحصول تلك الصورة التي هو شرط في علمها فان حصلت تلك الصورة كان وجه آخر من غير حلولها فيحصل العلم من غير حلول فيلزم معلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا انوار الصادرة من الفاعل لذاته حادثة له من غير ان تحمل فيه ففاعل عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات فذاته وعلمه ليسا متغايرين بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار فذاته وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما ان السببين أي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثنان أي الصادر الاول وعلمه تعالى به شيء واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مبينا للآخر وتعالى والثاني متقرر فيه فكما ان التغاير في السببين اعتباري فكذلك في الاثرين فاذا وجد الصادر الاول هو نفس علمه تعالى به من غير اعتقاده الى صورة مستأنفة تحمل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجوهر العقلية تعقل ما ليس بعمولات لها يحصل صورها فيها وذلك لان ما ليس بعمول لها حصولها لا يتأخر بحلوله فيها وحلول صورته التي بها هو وفيها تمتنع لان ما ليس بعمول لها ما هو أو عرض وكل منهما امتنع بحلوله فيها لا امتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون حصولها بعمول صورته فيها ولما كانت الجوهر العقلية تعقل الاول الواجب تعالى ولا موجد الا وهو أثر الاول تعالى كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حادثة فيها والاثر تعالى عالم بتلك الجوهر مع تلك الصور لا بصور غير هابل باعيان تلك الجوهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه بجماعته ونفاد به فوجود أعيان الموجودات علمه تعالى وكذلك وجود صور الأعيان الحادثة في الجوهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجودها الحادثة في النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتبطة في النفوس المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود بأسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تعالى قال الله تعالى وأن الله قد أحاط بكل شيء علما وقال الله تعالى وما ننقض من ورقه الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر وأخفى فقد تبين ان علمه تعالى قد أحاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية قال «الثالث في الحياة اتفق الجمهور على انه تعالى سى انكممم اختلاف في المعنى فذهب الحكماء وأبو الحسين الى أن حياته عبارة عن صحة انصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقيون الى أنها عبارة عن صحة تقتضي هذه الصفة ويدل عليها انها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بتلك الصفة ترجحا لا مخرج وينتقض بانصافه تعالى بتلك الصفة وينتفع بان ذاته المخصوص كاف في التخصيص والاقتضاء» أقول المبحث الثالث في الحياة اتفق الجمهور على انه تعالى سى انكممم اختلاف في معنى كونه حياة بذهب الحكماء وأبو الحسين البصري الى أن الحياة عبارة عن صحة انصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمية لا تنفاد الامتناع وذهب الباقيون أي الجمهور منا ومن المعتزلة الى أنها عبارة عن صحة تقتضي هذه الصفة ويدل على هذه الصفة انها لو لم تكن صفة تقتضي هذه الصفة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصفة ترجحا لا مخرج وينتقض هذا الدليل بان اختصاصه بهذه الصفة تقر به انه لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة لاجل صفة أخرى والا يلزم الترجيح بالامرج ويلزم التساؤل وينتفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص والاقتضاء قال الرابع في الارادة توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء هي علمه بانه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونه عناية وفسرها أبو الحسين بعلمه بما في الفعل من المصلحة الاعية الى لايجاد والتباعد بكونه غير مغلوب ولا مكروه والكسبي بعلمه تعالى في أفعال نفسه وبأمره تعالى لأفعال غيره وقال أصحابنا أبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة

زائدة مغايرة للعلم والقدرة من جهة لبعض مقدوراتها على بعض لئلا ينحصر بعض المقدورات بالتخصيص وبعضها بالتقديم والتأخير لا بد له من تخصص وهو ليس بنفس العلم فإنه تابع للمعلوم ولا القدرة فإن نسبتها إلى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص ولأن شأنها التأثير والايحاء والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجع لتوفيق اليجاد على الترجيح لا يقال إمكان وجوده على حادث مخصوص وقت معين أو وجوده مشروط بانصال فلنكن أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت أو بمآل حدوثه فيه من المصلحة ترجحه لأن خلافه للمعلوم والأصلح محال لا نأقول المستع لا يصير ممكنا والكلام في تلك الاتصالات والحركات والأوضاع أيضا فإن الأفلاك بساطتها كما أمكن أن تنحرف على هذا الوجه أمكن أن تنحرف على خلافه وأن تنحرف بحيث نصير المنطقة دائرة أخرى وأن تكون الكواكب في جانب غير ما هي فيه والعلم بان الشيء موجد دائما متعلق به إذا كان هو بحيث يبدو حدثا لحقيقة سابقة على العلم فلا تكون منه وأما رعايته الأصلح فغير واجبة على ماسئذ كره الخلق الخالف بان الإرادة قد تعلقت لغرض لكان البارئ تعالى ناقصا لأنه مستكمل لا بغيره وهو محال وأجيب بان تعلقاتها بالمراد لذاتها لا بغيرها أقول المبحث الرابع في ارادته تعالى توافق الجمهور على أنه تعالى يريد وتنازعوا في معنى الإرادة فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدور رده عنه تعالى حتى يكون الوجود على وفق المعلومات على أحسن النظام من غير صدور طلب شوق ويسون هذا العلم عنايته وفسر أبو الحسين البصري الإرادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى اليجاد والتجاوز فسر الإرادة بكونه تعالى غير مغلوب ولا مكروه والكعبى فسر الإرادة بعلمه تعالى في أفعال نفسه بها وفسر الإرادة بامرته تعالى لأفعال غيره والحاصل أن الكعبى فسر الإرادة بالنسبة إلى أفعاله تعالى بعلمه بها وبالنسبة إلى أفعال غيره بامرته بها وقال أصحابنا وأبو على الحليائي وإنه هو أو هاتم والقاضي عبد الجبار أن الإرادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة من جهة لبعض مقدوراتها على بعض لئلا ينحصر بعض المقدورات بالتخصيص وبعضها بالتقديم والتأخير وتخصيصها بأوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي تخصصا وليس ذلك التخصص نفس العلم لأن العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لا متنازع الدور وليس هو أيضا القدرة لأن القدرة نسبتها إلى جميع المقدورات وإلى جميع الأوقات على السواء فلا تخصص مقدور رادون مقدور وآخر ولا وقتا معينا من بين الأوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لأجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض ووقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الإرادة وأيضاً شأن لقدرة التأثير واليجاد الذي نسبتها إلى كل الأوقات على السواء وشأن الإرادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجع لأن اليجاد غير الترجيح لأن اليجاد متوقف على الترجيح والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء لا يقال إمكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فذلك اختص حدوثه بذلك الوقت أو وجوده كل حادث مشروط بانصال فلنكن بان خلق الله تعالى الأفلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها ثم بسببها اتولدت هذه الحوادث في عالمنا وإذا كانت الحوادث العنصرية من تبطئة بالاتصالات الفلكية ثم بالاتصالات الفلكية منها من معينة فمتبع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة لها إلى التخصص أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت ترجحه فإنه تعالى عالم بجميع الأشياء فيعلم أيها يقع وأما الأيقع وجود ما علم الله تعالى علمه محال وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت ترجحه فإن خلاف المعلومات محال أو علمه تعالى بمآل حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة ترجحه فإن خلاف الأصلح محال فإن الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة والعلم باشتغال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا إلى اليجاد فأنتمى علمنا في الفعل مصلحة خالصة عن المضار دعانا ذلك العلم إلى العمل لئلا

نقول لا يجوز ان يكون امكان وجود حادث مخصوصا وقت معين والامكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث
ممتنع الوجود فصار ممكنا الوجود وهو محال لان الممتنع لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص
الاتصالات والحركات والاضاع فانه حينئذ يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاضاع
أيضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحديث تلك الاتصالات والحركات والاضاع من مخصص فان
الافلاك لبساطتها كما يمكن ان تتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحد يتحرك من المشرق الى المغرب
وذلك الثوابت بالعكس يمكن ان تتحرك على خلافه بان يكون المحد يتحرك من المغرب الى المشرق وذلك
الثوابت من المشرق الى المغرب وكما يمكن ان تتحرك بحيث تكون المنطقة على هذا الوجه يمكن ان
تتحرك بحيث تكون المنطقة دائرة أخرى غير هاركا يمكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هي فيه
أمكن ان تكون في جانب غير ما هي فيه وإذا كان كذلك فتنقل الكلام الى الاتصالات الفلكية
والحركات والاضاع ولا يتسلسل فلا بد وان يستدل الله تعالى والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا
كان الشيء بحيث سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالخاتمة سابقة على
العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من أجل العلم ولا يلزم الدور ولا يجوز ان يكون علمه بمعنى الفعل من
المصلحة من جهته وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الأصلح واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية الأصلح
غير واجبة على الله تعالى كما يستدركه واحتج المخالفان بالارادة ان تعلقت بفرض لكان الباري تعالى
ناقصا لذاته مستكملا بتفسيره وذلك على الله محال ببيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت بفرض لكان ذلك
الغرض غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات وان تعلقت
الارادة لا بفرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى محال واجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان
ارادة الله تعالى منزها عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بما يجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا بغيرها
قال «فرع ارادته غير محدثة وثابت المعتزلة ارادته قائمة بذاتها حادثة لافي محل وقالت الكرامية
هي صفة حادثة في ذاته تعالى لتاوجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به فلو
كانت ارادته محدثة احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل الثاني قيام الصفة بنفسها غير معقول
ومع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بالخصوص لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء وكونها
لافي محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا وقيام الصفة بالحادثة بذاته تمتنع لماسبق» أقول
هذا فرع على انه مبداء ارادة مغيرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله تعالى غير محدثة قالت المعتزلة
ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لافي محل وقالت الكرامية ارادة الله تعالى صفة حادثة بخلافه الله
تعالى في ذاته لتاوجهان الاول ان وجود كل حادث موقوف على تعلق الارادة به لماسبق فلو كانت ارادة
الله تعالى محدثة احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل قبل نقائل أن يقول عليه انكم أنتم الارادة
لترجع أحد فتى الابداع على سائر أوقاته وجوزتم للقادر أن يرجع أحد مقدوريه على الآخر من
غير مرجع فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بالمرجع ثم تصير تلك الارادة مرجعة لماعداها فلا
يلزم التسلسل ولا شأن من جوز للقادر أن يرجع أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجع يلزم ذلك
وأما من لم يجزمه فلا يلزمه الثاني ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما ان تكون قائمة بذاتها أو قائمة
بذات الله تعالى وكلاهما باطل أما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها غير
معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا بالخصوص لان الارادة اذا
كانت قائمة بذاتها كان نسبتها الى جميع الذوات ذات الباري وذوات الممكنات على السواء فكان
اختصاص ذاته بها تخصيصا بالخصوص قوله وكونها لافي محل مفهوم سلبي اشارة الى جواب دخل مقدر
تقرر بالدخول ان ذات الله تعالى لافي محل والارادة أيضا لافي محل فكان اختصاص ذاته تعالى بالارادة
أولى من غيره وتقرير الجواب ان كون الارادة لافي محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا ولهم أن

بقوله لا نسلم ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصا بالاختصاص
فوله لان نسبتها الى جميع الذات على السواء قلنا لا نسلم فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص
الفاعل بالاثراولى من اختصاص غيره به واما الثالث فمصال لانه تعالى لا يجوز ان يكون محلا للحوادث لما
سبق **قال** الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر دلت الحجج
السبعة على انه تعالى سميع بصير وليس في العقل ما يصرفه عن ظواهرها فيجب الاقرار به واولا انه تعالى
عالم بالمسحوبات والمبصرات حال حدوثهما وهو المعنى بكونه جميعا بصيرا واستدل بان الحى ان لم يتصف
بهما كان ناقصا وهو اقناعى لانه متوقف على ان كل شى يصح ان يتصف بهما وان عدم انصاف الحى بهما
نقص والمخالف ان عندهما احتيج الخاف بوجهين الاول ان معهما وبصره ان كانا قد عين لم يزم قدم المسحوع
والمبصر وهو باطل عندكم وان كانا محدثين كان ذاته محل للحوادث وهو محال واجيب عنهما بانهما صفتان
قديمتان مستعدتان للادراك وهو تعلقهما بالمسحوع والمبصر عند وجودهما الثاني السمع والبصر تائر
الحاسة او ادراك مشروط به واما على الله تعالى محال واجيب عنهما الصغرى **اقول** الفصل الثاني في سائر
الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر الثاني في الكلام الثالث في البقاء الرابع في صفات
آخر الخامسة في التكوين السادس في انه تعالى يرى المبحث الاول في السمع والبصر اتفق المسلمون على انه
تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال بحجة الاسلام والكعبى وأبو الحسين البصرى السمع
والبصر عبارة عن علمه بالمسحوبات والمبصرات وقال الجهمي ومن أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية
هما صفتان زائدتان على العلم بالمسحوبات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السبعة على انه تعالى سميع
بصير وافظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسحوبات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى
الخاص لا يجوز لا عند المعارض وافر في العقل ما يصرف الحجج السبعة عن ظواهرها فيجب الاقرار بها
بالمقتضى السالم عن المعارض واذا كان جميعا بصيرا يكون عالما بالمسحوبات والمبصرات حال حدوثها اعلم
ان العقل دل على استحالة ادراكه تعالى باللات جسمانية فيكون السمع والبصر في حق تعالى لا يكون
باللات جسمانية فيكون واجعا الى العلم بالمسحوبات والمبصرات كاهو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى
غير العلم بالمسحوبات والمبصرات لكن لا يكون باللات جسمانية كاهو مذهب الاشعاريين والمعنى بكونه
جميعا بصيرا واستدل على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف
تقرر الدليل انه تعالى حى والحى يصح انصافه بالسمع والبصر وكل من يصح انصافه بصفة لولم يتصف
بها انصف بضدها وضدها نقص فان لم يتصف البارئ تعالى بها كان ناقصا والنقص على الله تعالى محال
قال المصنف وهذا الاستدلال اقناعى لانه مترقب على ان كل شى يصح انصافه بالسمع والبصر وان عدم
الانصاف بهما نقص وللنقص ان يمنع المقدس متين اما الاولى فلان حياة الله تعالى بخلافه لطبائنا والحقائق
لا يجب اشتراكها في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياته اممعة للسمع والبصر كون حياته تعالى
كذلك سلمنا ذلك لكن لم يجوز ان يقال حياته وار كانت موصوفة للسمع والبصر لكن حقيقة تعالى غير
قابلة لهما كما ان الحياة وان كانت موصوفة للشهوة والقدرة لكن حقيقة غير قابلة لهما فذلك ههنا سلمنا
ان ذاته تعالى قابلة للسمع والبصر لكن لم يجوز ان يكون مصولا هو موقوف على شى شرط متمتع التحقق في
ذات الله تعالى واما الثانية فلا نسلم ان عدم انصاف الحى بهما نقص قوله لولم يتصف بهما انصف بضدهما
ممتنع فانه يجوز خلو القابل للشى عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول ان معهما وبصره ان كانا
قديمين لزم قدم المسحوع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله تعالى حادث ببيان الملازمة
ان السمع والبصر لا يتحققان بدون المسحوع والمبصر فلو كان السمع والبصر قديمين كان المسحوع والمبصر
قديمين ايضا وان كانا محدثين كان ذاته تعالى محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان فاما ان ذاته تعالى
لان ذاته تعالى متصف بهما واللازم محال للمعرفة ان ذاته تعالى يمنع ان تكون محلا للحوادث واجيب

عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما الادراك المسموعات والبصرات
وادراك المسموعات والبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والبصر عن وجوده فلا يلزم
قدم المسموع والبصر من قدم السمع والبصر الثاني السمع والبصر نائرا للحاسة عن المسموع والبصر
او ادراك المسموع والبصر مشروط بنائرا للحاسة عنهما وكل منهما على الله محال فلا يكون سميعا بصيرا
واجب يمنع الصغرى فانما لا نسلم ان السمع والبصر هما نائرا للحاسة عن المسموع والبصر او ادراك
مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسموع والبصر عند حدوثهما **قال** ((الثاني في الكلام
نوازا لاجماع الانبياء عليهم السلام واتفقوا على انه سبحانه ونهائى متكلم وثبت نبوتهم غير متوقف
على كلامه تعالى فيجب الاقرار به وكلامه ليس بحرف ولا صوت بقومان بذاته تعالى خلافا للعناية
والكرامية وبغيره خلافا للمعتزلة بل هو المعنى القائم بنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة
المغايرة للعلم والارادة لانه تعالى قديمها فهم ما فانه تعالى امر بالهيب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن و
امتناع ارادته لما يخالف علمه محال والاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محبوب عن
نظر العقول **اقول** المبحث الثاني في الكلام نوازا لاجماع الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم واتفقوا
على انه تعالى متكلم وثبت نبوتهم غير متوقف على كلامه تعالى لان الانبياء عليهم الصلوات والسلام
اذا ادعوا النبوة واطهروا المجهز على وفق دعواهم بعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على
كلامه تعالى فيجب الاقرار بكلامه تعالى واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى
واختلافوا في معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت بقومان بذاته تعالى لان
الاصوات والحروف محدثة ومنتج ان يكون محلا للحوادث خلافا للعناية والكرامية فانهم قالوا كلام
الله تعالى اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى ولا حروف ولا صوت بقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
معنى كونه تعالى متكلما كونه تعالى موجدا للحروف واصوات الله تعالى معان مخصوصة في اجسام
مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغايرة للعلم
والارادة فانه تعالى امر بالهيب بالايمان مع علمه تعالى لا يؤمن وامتناع ارادته تعالى بما يخالف علمه لانه لو
اراد ايمان انى الهيب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه بمتنع ان يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه
لا يؤمن امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من المربين طوولوا الكلام فيه
قال المصنف الاطناب في ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محبوب عن نظر العقول **قال** ((فرع
على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق فان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال **اقول** هذا
فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص في حق الكاذب والنقص على الله تعالى
محال فلا يكون خبر الله تعالى كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب قبل الحكم
بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولنا بحسن الاشياء وفيها عقلا وان كان سمعيا لم الدور **اجيب**
بان الحسن والنقص هذا المعنى عقلي لا ينزاع فيه احدوا الاولى ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا
مختلفين في تعليله **قال** ((الثالث في البقاء ذهب الشيخ الى انه تعالى باق ببقاء ذاته ونفاه القاضى
وامام الحرمين والامام واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا ببقاء آخر ولم التسلسل وبان كونه
باقيا لو كان بقاء قائم بلكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير هذا خلف احتج الشيخ بان الشيء حال
حدوثه لا يكون باقيا ثم يصير باقيا والتبديل والتغير ليس في ذاته تعالى ولا في عدمه ووقض بالحدوث واعلم
ان المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه وبقاء الحوادث مقاربة وجوده لزمانين فصاعدا وقد
عرفت ان امتناعه ومقارنته الزمان من المعاني المعقولة التي لا وجود لها في الخارج **اقول** المبحث الثالث
في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء ذاته تعالى ونفى القاضى ابو بكر
الباقلاني وامام الحرمين والامام غفر الله عن الرازي البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان

باقية بالضرورة فان كان باقيا بقاء آخر لم يزل التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات لم يزل الوجود وان كان البقاء باقيا
 بنفسه والذات باقية البقاء مفتقرة اليه انقلبَت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وان كونه تعالى باقيا لو
 كان ببقاء قائمه تعالى لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره وهذا خلف بيان الملازمة انه تعالى لو كان
 باقيا ببقاء قائمه تعالى ولاشأن البقاء غيره فلم يزل اقتضاه واجب الوجود لغيره فيكون واجبا لغيره هذا
 خلف استيعاب الشئ في حال حدوثه لم يكن باقيا صار باقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان
 ذات الحادث ليس لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا لولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستلزم أن يصير باقيا فتعين أن
 يكون التبدل والتغير في صفة زائدة وهو المطلوب ونقض هذا الدليل بالحادث فانه لو كان محصيا يلزم أن
 يكون الحادث صفة زائدة لان الشئ لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحادث صفة زائدة لكن قد عرفت ان
 الحادث ليس وصفا ثابتا زائدا ثم قال المصنف المعقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمعقول
 من بقاء الحوادث مقارنه وجودهالا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فبالبس بزمان
 وقد صرقت ان امتناع العدم ومقارنه الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج
 قال (الرابع في صفات آخر اثبتها الشئ وهي الاستواء والسيد والوجه والعين للظواهر الواردة
 بذكرها واولها الباقون وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء بالسيد القدرة بالوجه الوجود بالعين
 البصر والاولى اتباع السلف في الإيمان بها والرد الى الله تعالى) أقول المجهت الرابع في صفات آخر
 اثبتها الشئ أبو الحسن الأشعري الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى ورا السبعة
 الطاء والعلم والقدرة والارادة والجمع والبصر والكلام أو الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء والشئ
 أبو الحسن الأشعري اثبت صفات آخر اثبت الاستواء صفة أخرى والسيد صفة ورا القدرة والوجه صفة
 ورا الوجود والعين صفة أخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
 وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم وقوله وبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام وقوله تعالى ولتضع على أيدي
 الصفات في السبعة أو الثمانية بأنما مكفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل معرفة جميع الصفات وهي
 لا تيسر الا بمراتب ولا طريق الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن النقائص وهذا الطريقان
 لا يدلان الاعلى هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج باننا نسلم أن الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن
 النقائص لا يدلان الاعلى هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الاعلى هذه الصفات ولكن لانسلم
 أن لا طريق لنا في معرفة الصفات الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق آخر
 في اثباتها وانما اثبت الشئ لورود النصوص بها وكونها غير منسوبة لساير الصفات والباقيون اولوا
 الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء بالسيد القدرة وبالوجه الوجود بالعين
 البصر والاولى اتباع السلف في الإيمان بها بعدني ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى
 (الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فان منه في القدرة قد لا يوجد
 أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة متعقبة بما كان الشيء والتكوين بوجوده فمتى الامكان بالذات فلا
 يكون بالغير والتكوين هو متعلق الحالى ولذلك يترتب عليه الوجود كما قال الله تعالى انما أمره اذا أراد شيئا
 أن يقول له كن فيكون) أقول المجهت الخامس في التكوين يول بعض الحنفية التكوين صفة قديمة
 تغاير القدرة والمكنون حدث قال الامام القول بان التكوين قديم أو محدث يستدعي تصور ما يمتنه فان
 كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا في جملة الامع المنسبين فلم يزل من حدوث
 المكنون حدث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرية في وجود الانوثة وهي عين القدرة وان أردتم به
 أمر الثاني فهو قالو امتهل القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرية في امكان
 الشيء والتكوين مؤثرية في وجوده اجاب المصنف بان الامكان بالذات ولا تأثير للقدرة في كون المقدور
 محصيا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيرا

على سبيل الهبة لاهل سبيل الوجوب فلو اننا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور ان كان على سبيل الهبة كان عين القدرة فلزم اجتماع التلخيص ولزم اجتماع صفتين مستقلتين بانما يبرر في المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحبال أن لا يوجد ذلك المقدور ومن الله تعالى فيكون الله تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاعتبار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة تنافي هذه الهبة فان الموجب بالذات لا يكون قادراً مختاراً واعلم أن الحنفية إنما أخذوا التكوين من قوله تعالى إنما أمرنا شيء إذا أراده أن نقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدماً على التكوين وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع واليجاد والخلق الفاظ تشترك في معنى وتباين بعمان والمشتراك فيه كون الشيء موجوداً من العدم ما لم يكن موجوداً وهي أخص نعلما من القدرة لان القدرة متساوية بالنسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يشهد في الوجود منها وليست صفة نسبية تعقل مع المتسببين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة وأما ادعاء أهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان شيء فليس بصحيح إنما الصحيح أن القدرة متعلقة بهبة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيهما ويقول بالذات التكوين لقوله بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجباً ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقاً لاسبقاً يعني اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوره كان حصول ذلك الشيء واجباً لا يعني أنه كان واجباً قبل أن يتخلقه قوله ان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة فجوابه أن القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات انما هي فيكون موجوداً ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المتباين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة يجمعوهم هما اللذان يتعاقبان وجود الاثر ولا حاجة معهم الى اثبات صفة أخرى قال ((السادس في انه تعالى يصح أن يرى في الاثر علة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الاثر انكشف البدر المرئى خلافاً لله تعالى من غير ارتسام أو اتصال شعاع به وحصول مواجهة خلافاً للشبهة الكرامية أما الاول فيدل عليه وجوه متعددة أربعة الاول أن موسى عليه السلام سأل الربوبية فلو استحال لكان سؤاله جهلاً أو عبثاً الثاني انه تعالى خلقه باستقرار الجبل وهو من حيث هو يمكن فكذلك المعلق به الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ مبعدون وأما الثاني فلتقدمه عن الجهة والمكان واستدل بان الجسم مني لا ياترى الطويل والعريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرض المكان قيامه ما يجوز واحد فيكون أكبر مقداراً فينقسم أو باكثرية وم الواحد بعد تعدد وهو محال والعرض أيضاً مني فالصحيح مشترك وهو اما الحدوث والوجود والاول عديم فيعين الثاني واعترض عليه بان التاليف عرض والهبة عدمية فلا يحتاج الى سبب وان سلم فلا نسلم وجوب كونه مشتركاً وجوداً فان التلخيص قد تشركا في اثر واحد والهبة لما كانت عدمية جاز أن تكون علة لعدم وان سلم فلم لا يجوز أن يتغير ربه تعالى لقوات شرط أو وجوده مانع) أقول المبحث السادس في انه تعالى يصح أن يرى في الاثر علة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الاثر انكشف البدر المرئى خلافاً لله تعالى من غير ارتسام وورد المرئى في الغير أو اتصال شعاع خارج من الغير الى المرئى وحصوله مواجهة خلافاً للشبهة الكرامية فانهم جوزوا ربه تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالربوبية الحالة التي يجدها الانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه بها فأنادرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام صورة المرئى في الغير أو اتصال شعاع خارج من الغير الى المرئى عند المواجهة فهي حالة أخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع من شعاع

الرؤية بهذا المعنى أما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استغاثت الرؤية لكان سؤال موسى عليه السلام جهلا وعبثا وللانصاف ان يقول سؤال موسى عليه السلام عن لسان قومه بدليل قوله حكاية عنهم ان يؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أتملكنا أفضل السقاه منا وقوله تعالى فقد سألت موسى أكبر من ذلك فقالوا أن الله جهرة الثاني ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذلك العلق باستقرار الجبل أيضا ممكن فالرؤية ممكنة قبل الانسلاخ أنه علق الرؤية على أمر ممكن بل على أمر ممكن لأنه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لأن لفظة ان دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل أي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراه وما صار مستقرا في الزمان المستقبل والاول وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي يتم به عليه العلة فإن ما دخل ان عليه هو شرط يتم به عليه العلية ولم تحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذن الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لأن التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط وأجاب الامام بأننا لما ان الجبل في تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل من حيث هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس الادوات الجبل وأما مقتضى لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذن القدر المذكور في الآية منشأ له الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور في الآية فوجب القطع بالصحة قبل عليه ان المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى فان استقرار مكانه لاهمة السكون التي يلزم مهاجرة الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر امان يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقلب الحدقة نحو المرئي طليا لرؤيته والاول هو المطلوب والثاني نادر حمله على ظاهره فيجعل على الرؤية التي هي كالسبب للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب من أحسن وجوه الجواز فيل النظر لا يدل على الرؤية وهذا يقال نظرت الى الهلال فلم أره فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم تتعين الرؤية للدراية بل يحتمل أن يكون المراد غير ما عني ان له تأويل آخر وهو أن يحتمل الى على واحد الا لا وحينئذ يكون معناه وجود يومئذ ناضرة عنه من ناظرة أي منتظرة أو يحتمل على حذف المضاف وهو الثواب وحينئذ يكون المراد ناضرة الى ثوابها ناظرة فيل التأويلان باطلان أما الاول فلان الانتظار سبب النعم والاية مسوقة لبيان النعم وأما الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد وان يحتمل على رؤية الثواب لان تقلب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب احصاء احوال الرؤية لا محالة كان احصاء الثواب احصاء الزيادة من غير دليل فلا يجوز أحبيب بان الآية دالة على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجود يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة تظن أن يفعل بها فآخرة أي تظن أن يفعل بها فعل هو في شدته وقطاعته فآخرة داهية تفهم فقار الظاهر فانه في حال استقرار أهل النار في النار فدل على ان الفارقة اذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظارا لآخرة بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستديرا للنعم كان انتظارا كرام المملوءة طائفة لا يكون موجبا لنعم اذا تبين وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بشارة الوجه أي شدة عبوسه كانتظار عقاب المثلث اذا تبين عقابه ولا يحتاج الى احصاء رؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة عما عني الرؤية أو عن تقلب الحدقة وتقلب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظارا

لوصوله من التعم لما ينال الراجع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج
انه تعالى أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل
على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والالم يكن في الاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بانهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة واذ لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه وأما الثاني وهو
ان يرى من غير ارتسام صورة المرئي في الغير أو اتصال شعاع الى المرئي وحصول مواجهة ظاهرت
انه تعالى مقدس عن الجهة متميز عن المكان متعال عن المواجهة واستدل على المذهب الحق بدليل
مريض أما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لا نرى الطويل والعريض والطول المرئي ليس
بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد ثبت ان الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ موجودة
بالفعل فالطول اما ان يكون قائما بمحيز واحد من الأجزاء التي تألف الجسم منها فيكون ذلك الجزء
أكثر مقدارا عما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسم هذا خاف وأما ان يكون قائما
بأكثر من واحد فتقوم العرض الواحد بمحل كثيرة وهو محال والعرض كاللون أيضا مرئي فالعرض
والجواهر يشتركان في جهة الرؤية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين
الجواهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدوى لانه
عبارة عن كون الوجود مسبوقا لعدم والعدي لا يصلح للعلية فتعيب الوجود بالوجود هو المصحح للرؤية
والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فتصح رؤيته واعتراض
عليه بالانسان ان الطول مرئي بل المرئي تأليف الجواهر الفردة بعضها مع بعض والتأليف عرض قائم
بالأجزاء المتلاقية فيكون المرئي هو العرض لا الجواهر ووجه الرؤية غير محتاجة الى سبب فان جهة الرؤية
عدمية والعدي لا يحتاج الى سبب ولئن سلم ان جهة الرؤية محتاجة الى سبب فلانسلم وجوب كون
السبب مشتركا وجوديا فان الشئيين المختلفين قد يشتركان في أثر واحد بالنوع سلمانان السبب يجب أن
يكون مشتركا ولكن لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدوى مسلم قولكم والعدي
لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدوى يصلح لان يكون علة للعدوى ووجه الرؤية لما كانت عدمية جاز
أن تكون معالوة لآخر عدوى بخلاف أن يكون الحدوث وان كان عدميا لجهة الرؤية التي هي عدمية
وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الأصحة فلم لا يجوز أن
يختص رؤيته تعالى بقوات شرط أو وجود مانع فان الانتركا يعتبر في تحققه حصول مقتضى اعتبارا أيضا
وجود الشرط وانتفاء المانع فلعلم ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته مانعة من جهة الرؤية وما
يتحققه ان الحياة معصية للجهل والشهوة وحياة الله تعالى لا تصحهما اما لان الاشتراك ليس الا في اللفظ
أو ان اشتركا في المعنى لكن ماهية الحق أو ماهية صفة من صفاته تناقض ما وعلى التقديرين فانه يجوز في
هذه المسئلة ذلك أيضا قال **الحج** المعتزلة بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وأجيب
بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة تعميمها مطلقا وبان معنى الآية
لا تدركه جميع الابصار وذلك لا يناقض ادراك البعض الثاني قوله تعالى ان تراني ولكل من تأييد النفي
وأجيب بالنوع الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا لا يسمعه من نفي الرؤية في وقت الكلام
فتنتفي في غيره لعدم القائل بالفصل وأجيب بان الوحي كلام الله مع سرعة سواء كان الكلام محبوبا عن
السامع أو لم يكن الرابع انه سبحانه استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والتم عليه فقال فقد ساءوا
موصيا أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين لا يرجون لقاءنا لاية
وأجيب بان الاستعظام لا يجل انهم طلبوا ذلك تعنا وعناد الظالمين ان الإبصار في الشاهد يجب اذا
كانت الحواس سليمة والنبي جازل الرؤية ومقابل للرأي كالجسم الهادئ له أو في حكمه كالاعراس انقائمة

به الصورة المحسوسة في المرأة ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما محاب والالام
 لحاز أن يكون بحضرتنا جبال شاذقة لانها والسنة الاخيرة لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى وسلامة
 الخاصة حاصله الا ان فلو صرح رؤيته وجب أن نراه الا ان واللازم باطل فالمزموم مثله وأجيب بان
 الغائب ليس كالشاهد فعمل رؤيته توقف على شرط لم يحصل الا ان أول تمكن واجبة الحصول عند
 هذه الشرائط السادس انه تعالى لا يقبل امقابلة ولا انطباع وكل منى مقابل ومنطبع في الرائي
 وأجيب عنع الكبري ودعوى الضرورة فيها باطلة لا اختلاف العقلاء فيه والنقض باصا الله تعالى ايانا
 أقول احتجبت المعتزلة بوجوه ستة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار والاحتجاج به من وجهين الاول
 ان ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى ذلك الله ربكم لا اله الا هو عائق كل شيء فاعبده وهو على كل شيء
 وكيل لا تدركه الابصار وما بعده هو قوله تعالى يدرك الابصار وهو الظريف الخبير المذكور في معرض
 المدح فوجب أن تكون هذه الآية أيضا مدحا والى ما ليس بمدح فيما بين المدحين وكيف مستحسن كما
 يقال فلان أجل الناس وأكل الخير وأفضل الناس وإذا كان نفي ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته
 نقصا والنقص على الله تعالى محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي أن لا تدركه الابصار
 في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل من
 القوانين في تكذيب الآية خروصن أحد القاضين يستلزم كذب الآية خروصن قوله تعالى لا تدركه
 الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا تدركه ابصارا واحدا وبصران
 اذ لا قائل بالفرق وأجيب بان الادراك هو الاحاطة وهو رؤية الشيء من جميع جوانبه لان أصله من
 المحو والاحاطة انما تحقق في المرئي الذي له جوانب فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم
 من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان الرؤية على سبيل الاحاطة أخص من الرؤية
 مطلقا ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وأجيب ايضا بان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار وذلك لان
 الابصار جمع معصرف باللام مفيد للمعوم فلا ينافي ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله
 الادراك رؤية الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون أدركت النار وأدركت الشيء ولا
 يريدون به رؤيته من جميع جوانبها بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفي الادراك بالابصار الذي من
 شرطه ارتسام النج أو خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول أحد هذين
 الشئيين من غير حصول أحدهما الثاني قوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني وجه الاحتجاج به ان
 كله لن تأبدا لنبي بدليل قوله تعالى قل لن نعبه ونافقني الرؤية على التأييد في حق موسى عليه السلام
 قبلزم نفيا في حق غيره اذ لا قائل بالفرق وأجيب بالمنع باننا لا نسلم أن كلمة لن تأبدا لنبي بل تأبدا لنبي
 بدليل قوله تعالى ولن نعبه وأدابعما قدمت أيدهم فله قد يقوله أبا دواع هذا لم يستلزم تأييد النبي
 لانهم يقفونه في الآية خروص على ان نفي الرؤية على التأييد لا يقتضي نفي همه الرؤية الثالث قوله تعالى وما
 كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي الا آية وجه الاحتجاج به
 أنه تعالى نفي الرؤية وقت الكلام فانه تعالى نفي التكليم الا على أحد الوجوه الثلاثة الوحي ومن وراء
 حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية أما الوحي فلا يمكن مشافهة فلا يكون عند
 الرؤية ولما من وراء حجاب فظاهر أنه يستلزم عدم الرؤية وأما ارسال الرسول وبصاحته فانه يدل على
 عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية وإذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام فتنفي الرؤية في غير وقت
 الكلام اذ لا قائل بالفصل وأجيب عنه باننا لا نسلم انه نفي الرؤية وقت الكلام قولهم لانه نفي التكليم الا
 على أحد الوجوه الثلاثة فلما سلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية متنوعة قولهم اما الوحي فلا يكون
 مشافهة متنوعة لان الوحي كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع أو لم يكن الا ان الله
 تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوحي بعد الالام عليه فقال يسأل أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا

من السماء فقد سألوا موسى عليه السلام أكبر من ذلك فقالوا أرنالنا لله جهره فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
وقال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أن نرى بنا لقد استكبروا في أنفسهم
وعتوا وعتوا كبيرا أي قال الكفار لولا أنزل علينا الملائكة لنجبر وتابان النبي عليه السلام مرسل وأنرى
ربنا بالأمر باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا في أنفسهم بظلمهم إلى روية وعتوا
بذلك عتوا كبيرا أي طغوا بظلمهم إلى روية طغيا كبيرا وقال تعالى واذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهره فاخذكم الصاعقة وأنتم تنظرون فثبت أن طلب الروية يترتب عليه العقاب والذم
فلا تصح الروية وأجيب بان الاستعظام لأجل طلبهم إلى روية تعنتوا وعند الانهم طلبوا إلى روية في الدنيا
قبل أن يخاف الله تعالى في أبصارهم ما تقوى به على رويته تعالى فإن الاستعظام وترتب الوعيد والذم على
ذلك لا على طلب الروية في الجلالة شهادة أنه تعالى ذم الكفار لعدم جأهم لقاء الله في الآخرة حيث
قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا في الآخرة فدل على أن انقطاع الرجاء عن روية الله تعالى في معرض
الذم فصل صحة رويته في الآخرة والأجزاء قطع الرجاء عن رويته تعالى الخامس أن الإصداق
الشاهد أي فيما عندنا من البصائر يجب إذا تحقق شروط غائبة أحدها أن تكون الحواس سليمة
فإن الحواس إذا كانت غير سليمة لا تنجب الروية وثانيها كون الشيء جائزاً للرؤية فإن ما يتعذر ورويته
لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي أو كونه المرئي في حكم
المقابل كالأعراض الفاعلة بالجسم المقابل فإنها في حكم بحالها المقابلة كالصورة المدوسة في المرأة
المقابلة تارائي فإنها تكونها قائمة بالرؤية المقابلة في حكم المرأة ورابعها أن لا يكون المرئي في غاية القرب
ونعاسها أن لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها أن لا يكون في غاية اللطافة وسابعها أن
لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لا ينعهم بالضرورة
أنا لا ينصير الشيء عند عدم أحد هذه الشروط ونصيره إذا حصلت هذه الشروط والأوى وإن لم تنجب
رؤية الشيء إذا حصلت هذه الشروط جاز أن يكون بحضور تنجس حال وأخصاص لانراها والشروط
الستة الأخيرة أي المقابلة وما في حكمها وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم
غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في روية الله تعالى لأن هذه الستة إنما تعتبر فيما شأنه أن
يكون في جهة وحيز وأنه تعالى منزعه عن الجهة والحيز بقى شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية
وسلامة الحاسة حاصله الآن فلورويته وجب أن نرى أنه تعالى لم يعمل الشرطين والأول حاصل
فالمزوم مشله وأجيب بان الغائب عن الحس وهو الله تعالى ليس كاشاهد فعل رويته تعالى تنوقف
على شرط لم يحصل الآن وهو بان يخلصه الله تعالى في الإصداق تقوى به على رويته أو بأنه لم تكن الروية
واجبة الحصول فتستحق هذه الشروط فإن الروية يخلق الله تعالى والشروط الثمانية معدة ولا
يجب الروية عند وجود معداتها السادس أنه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لأن المقابل والانطباع
مستلزما للجمعية والله تعالى منزعه عن الجمعية فثبت أن الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي
مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة فالثاني ليس غيري وأجيب بنسب الكبرى بالانطباع أن كل
مرئي مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها
والعقلاء لا يتخفقون في صدق الضرورة وبأن ما ذكرتم من الكبرى من قوس أبصار الله تعالى أيانا
فانه ليس يبيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع قال (الباب الثالث في أفعاله تعالى وفيه مسائل
لاولى قال الشيخ أن أفعال العباد كلها واقعة بقدرته الله تعالى مخلوقة له وقال القاضي كونها طاعة
معصية بقدرته العبد وقال إمام الحرمين وأبو الحسين والحكايم واقعة بقدرته خلقها الله تعالى في العبد
وقال الأستاذ المازني الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرته العبد وقال جمهور المعتزلة لعبد هو جدد فعله
باختياره ومنع وجود الأول أن الترتيب ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبوراً لا مختاراً وإن لم يمنع

احتاج فعله الى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعا للسلسل ويلزم الجبر الثاني أنه لو وجد فعله باختياره كان عالمنا بتفاسده فحيط بالسكنات المختلة بالحركة البطيئة وعرف أحياها الثالث لو اختار العبد ناقص مراده الله تعالى لزم وجههما أو رفعهما أو الترجيع بالمرجح فان قدرته تعالى وان كانت أعم ليكنها بالنسبة الى هذا المقدور والمعين على سواه أقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في أفعاله تعالى وذكر فيه ست مسائل الاولى في أفعال العباد الثابتة في أنه تعالى مريد للكائنات الثالثة في الضمين والتقييد الرابعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة في أن أفعاله لا تعطل بالاغراض السادسة في الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ أبو الحسن الاشعري ان أفعال العباد كلها واقعة بقدره الله تعالى مخلوقة له تعالى ولا تأثير لقدره العبد في مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدره الله تعالى وقال انفاضي أبو بكران ذات الفعل واقع بقدره الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلاة ومعصية كزنا صفات للفعل تقع بقدره العبد وقول امام الحرمين وأبو الحسين البصري والحليكان أفعال العباد واقعة بقدره خالقها الله تعالى في العبد فانه تعالى يوجب في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والإرادة فوجبان وجود المقدور وقال الاستاذ أبو اسحق الاسفهراني المؤثر في القتل مجموع قدرة الله وقدره العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجب فعله باختياره لا يعنى الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجه الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره وان لم تمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيع أحد طرفي الممكن للمرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا يتسلسل بل ينتهي بالجمالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل المستقلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها وجوب وقوع أحدهما بحسب الإرادة فتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى يحصل امتنع وذلك غير متناق لاستواء الطرفين بالقوام الى القدرة وحدها حينئذ ان امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة وما اذا كان بالارادة فلا أحب بان هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة قول أبي الحسين البصري ليس قول سائر المستقلة والكلام في ابطال قول سائر المعتزلة في ابطال قول أبي الحسين الثاني لو كان عبيد موجودا لفعله باختياره كان عالمنا بتفاسده اذ لو جاز اليجاد بالاختيار من غير العلم بطول دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان قصد الكللي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكللي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول بعض آخر فيجب أن تحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فنبت أنه لو كان موجودا لفعله باختياره لكان عالمنا بتفاسده فيكون العبد محظا بالسكنات المختلة بالحركة البطيئة وتعرف أحياز السكنات واللازم باطل فان أفعال الحركة البطيئة قد فعلت السكنات في بعض الأحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور وله بالسكنات ولا بإحيازها قبل اليجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجود ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مقتضى العالمية لا يستدلون بالإيجاد عليها بل بأحكام الفعل واتقائه نعم اليجاد مع قصد مستلزم للعلم لكن يكفي العلم الاجبالي والطروكات الصادرة عنها قتران ان قصدهم تكون مسأله لتعالى سبيل الاجال ليبين الجزئيات المنفصلة الحادثة بالفعل الصادرة من القاعل بالقصد والاختيار وبأن تحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بعلم الجزئي ولم يتم اذ لو كن وجود الفعل باختياره لكان عالمنا بتفاسده لكن لهم أن يمنعو ابطان اللازم فان العبد عالم بتفاسد أفعاله لكن طريق العلم انفسه على عذركه الثالث لو اختار العبد ناقص مراده مراده الله تعالى إن أراد العبد تسكين جسمه ورأى الله تعالى تحريكه فماذا يقع مراده مما قيل لم جمع التفضيين ألزم يقع مراد واحد منهما فلزم دفع التفضيب أو يقع مراد أحد هادون الآخر فيلزم

الترجيح بالمرح لان قدرته تعالى وان كانت أعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقذور
متساويان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقذور الواحد والشئ الواحد وحده حقيقة لا يقبل التفاوت
فاذا قدرنا بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقذور على السوية تماثلت في أمور أخر خارجة
عن هذا المعنى وإذا كان كذلك امتنع الترجيح قيل يقع مع ما اد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع
القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقذور بل هما متساويتان
في القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة شاة في مدة لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المدة ولو كانت
القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وأيضا الضعيف ربما يقدر
بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوى والقوى يقدر على ما منه ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع
القوى وهذا الدليل مأخوذ من دليل التماثل في إبطال كون الاله أكثر من واحد وهناك ينشئ لان
الالهة تفترض متساوية في القدرة بالتفاوت وههنا لا ينشئ **ق** قال **ا** احتجوا بالمعقول والمنقول اما
الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لفتح تكليفه وأجيب بأنه مشترك اذا المأمور به عند استواء الدواهي
ومرجوحية داعية ممتنع وعشدر رجائه واجب وأيضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان
معلوم الازدوقوع امتنع ومع هذا فان الله تعالى بما لا يسئل عما يفعل **و** اما الثاني فن وجوه الاول الايات
التي أضافت الأفعال الى العباد وعلقتها بشيئهم كقوله تعالى قول للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ان يتبعون
الاذن حتى يتغير وأما ما بنفسهم بل سول لكم أنفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوء ويجز به كل امرئ
بما كسب رهين فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما شئتم فمن شاء ذكره لمن شاء متكم ان يتقدم
أو يتأخر وعرض بقوله تعالى خالق كل شئ والله خلقكم وما تعملون من بشاء الله بضله ومن يشاء يجعله
على صراط مستقيم الثاني الايات المشتملة على الوعد والوعيد والامدح والذم عليها وهي أكثر من أن
تحصي وأجيب بان السعادة والشقاوة جبلية كتبت له قبله والاعمال امارات ويزرب الثواب والعقاب
عليها من حيث انها معارف لا موجبات الثالث اعتراف الانبياء عليهم السلام بخلقهم بقوله تعالى
حكاية عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وعن يونس سبحانه اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني
ظلمت نفسي وعرض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الاقتتلت فضلها من نشاء وتهدى من نشاء
ونظائر الراسع الايات الدالة على ان أفعاله تعالى لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم والاختلاف
والتفاوت كقوله تعالى ان الله لا ينظر مقال ذرة وما ركب بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وأجيب بان كونه ظلما اعتبار
بعرض لبعض الأفعال بالنسبة الى القصور وملكنها واستحقاق ذلك لا يمنع صدور أصل الفعل عن
الباري تعالى مجردا عن هذا الاعتبار وأما في الاختلاف والتفاوت فعن اقرارنا ونعاني السموات
اذا الكلام فيها **ا** أقول احببت المعتزلة على ان أفعال العباد باختيارها بالمعقول والمنقول اما الاول أي
المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا رأى مئة كنان من الفعل أو الترك لفتح تكليفه لانه حينئذ تكون أفعاله
جارية بحري أفعال الجادات واللازم باطل لان العقل لا ينفقوا على ان التكليف ليس بفتح وأجيب
بان ما ذكرتم مشترك الا لزام لو جهن أحد ههنا الفعل المأمور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك
وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعشدر رجاء داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا
فلا يكون مقدورا والعبد فيقع التكليف به وثانيها ان الفعل المأمور به ان علم الله وقوعه وجب وقوعه
وان علم الله لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا والعبد فيقع التكليف به وأما الثاني وهو المنقول
فن وجوه الاول الايات التي أضافت الأفعال الى العباد وعلقتها بشيئهم كقوله تعالى قول للذين يكتبون
الكتاب بأيديهم فقول الله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعلموا ما شئتم وقوله تعالى فمن
شاء ذكره وقوله تعالى ان يتبعون الاذن وقوله تعالى ذلك ان الله لم يفسر انفسه ان الله على قوم حتى

يغير وأما بأنفسهم وقوله تعالى بل سئلتكم أنفسكم أمرافصبر جميل وقوله تعالى فطوعت له نفسه
قتل أخيه وقوله تعالى من يعمل سوءاً يجز به وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى لمن
شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر وهو راض المتقبل بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بخلاف الله تعالى
تخو فوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من شاء الله فصله ومن شاء
يجعله على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة على الوعد والوعيد بها والمدح والذم عليها وتخو فوله
تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون عما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزى
كل نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء الإحسان إلا الإحسان وقوله تعالى هل تجزون إلا ما كنتم
تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وقوله تعالى ومن أعرض عن ذكرى وقوله تعالى
أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا وقوله تعالى أن الذين كفروا بعد إيمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون
بالله وهي أكثر من أن تحصى وأجيب بأن المقنض للشوب والمذبح والعقاب والذم إنما هو السعادة
والشفاعة قال الله تعالى وأما الذين سعدوا في الجنة وقال الله تعالى وأما الذين شقوا في النار والسعادة
والشفاعة جيلية كتبت للعبد قبل وجوده شاهده قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن أمه
والشقي من شقي في بطن أمه والأعمال الصالحات أمارات للسعادة والأعمال السيئات علامات للشقاوة
وترتب الثواب على الأعمال الصالحات والعقاب على الأعمال السيئات من حيث أن الأفعال معرفة
للثواب والعقاب لا موجبات انثاء الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية
عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وعوناً لنى كنت من الظالمين وعن موسى رب انى ظلمت نفسى
وعرض بقوله تعالى عن موسى ان هى الا فتنتك تضلهم ما يشاء وتهدى من تشاء ونظائر نحو قوله تعالى
من يشاء الله يصله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الرابع الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى
لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت أما الظلم فلعله تعالى أن الله لا يظلم مثقال
ذرة وقوله تعالى وما يربك ظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم وأما الاختلاف
فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً وأما التفاوت فلعله تعالى ما ترى في
خلق الرحمن من تفاوت وإذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منصفة عن أفعال الله تعالى لم أن تكون
أفعال العباد ليست أفعال الله لأن أفعال العباد منصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا تكون أفعال
العباد بخلافه لله تعالى وأجيب بأن ما ذكر من الآيات لا يدل على أن أفعال العباد غير مختلفة لله تعالى
أما الآيات الدالة على أن الظلم فلا يكون الفعل ظلماً باعتبار عارض له بالنسبة إلى الناس بل داخل في حقيقة
الظلم ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز أن لا تكون الأفعال المنسوبة إلى العباد منصفة بالظلم بالنسبة إليه
تعالى لانه مالك لكل الاشياء بالاختلاف وتكون منصفة بالنسبة إلى المالكين لا بالقصور ولذا قصر واستحقاقنا
وكون الفعل ظلماً بالنسبة إلى العباد لا يمنع صدور أصل الفعل عن المبادى تعالى مجرداً عن اعتبار كونه ظلماً
اذ لا متاع في أن الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلماً بالنسبة إلى الناس وأما في الاختلاف
والتفاوت الذى يدل عليه الآيات فمن القرآن وخلق السموات اذا الكلام في القرآن وخاتى السموات
يدل عليه سياق الآيتين لان في الاختلاف والتفاوت عن أفعاله تعالى مطلقاً فان مخلوقات الله تعالى مختلفة
متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت ﴿ قال واعلم أن أعجبنا لما وجدوا
تفرقة بدعية بين ما نراه وله وبين ما نضد من الجادات وذادهم قائم أبهرهم عن إضافة الفعل إلى اختيار
العبد مطلقاً جواً بين ما قالوا والأفعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى أن العبد اذا صم
العزف بالله خلق الفعل فيه وهو أيضاً مشكل وله صفة هذا المقام أنكره السلف على المناظرين فيه ﴿
أقول اعلم أن أعجبنا لما وجدوا تفرقة بدعية بين ما نراه وله وبين ما نضد من الجادات وذادهم قائم أبهرهم عن إضافة الفعل إلى اختيار
وبين ما نضد من الجادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالدعية أن

مدخل في الاون دون الثاني وذادهم أي منعهم وطردهم البرهان القاطع على ان الله تعالى خالق كل شيء
 أي منشئ عن اضافته الفعل الى اختيار العبد مطلقا جعلوا بين الامر وبين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله
 تعالى وكسب العباد على معنى ان الله تعالى أجري عاقبته بان العبد اذا همم العزم على الطاعة يتخلق الله
 فعل الطاعة في نفسه واذا همم العزم على المعصية يتخلق فعل المعصية في نفسه وعلى هذا يكون العبد
 كما وجد لفعله وان لم يكن موجودا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المصنف رحمه الله وهذا أيضا
 مشكل فإن نصهم العزم انضافا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلا راعوه به هذا
 المقام أنكر السلف على المناظرين في هذا المقام لأنه يحجب الغائب تؤدي المناظرة الى رفع الامر والنهي
 والشرك بالله تعالى وقال أهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الامرين فهذا هو
 الحق وتحقيقه ان الله هو جود القدرة والارادة في العبد وبتحمله ما بحيث لهم ما مدخل في الفعل لا بان يكون
 للقدرة والارادة لذاته ما مدخل في الفعل بل كونه ما بحيث لهم ما مدخل يتخلق الله تعالى اياهما على هذا
 الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يتخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة وأسباب
 لا بان يكون الوسائط والأسباب لذاته ما اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله
 تعالى في العبد وجعلها بحيث لهم ما مدخل فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد بمنزلة القوة لله تعالى
 ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لهم ما مدخل في الفعل والاولى أن يسلط في هذا
 المقام طريفة السافو بترك المناظرة فيه ويقوض علمه الى الله تعالى ﴿ قال الثانية انه تعالى يريد
 للكانات من الخير والشر والايان والكفر لانه موجب للكل ومبذره ولانه علم بمن يموت على كفره
 عدم ايمان فامتنع وجوده والا يمكن انقلاب علمه جهلا فلا تتعلق الارادة به اذ حجت المعتزلة بوجوده
 الاول أن الكفر غير مأجور به فلا يكون مراد اذا الارادة مدلول الامر أو لمزومه الثاني لو كان الكفر
 مراد الوجوب الرضائي والرضا بالكفر كفر الثالث انه لو كان مراد لكل الكافر مطعابا بكفره لان
 الطاعة تخصه بل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة وأوجب
 بان الامر قد ينفلت عن الارادة كما هو المحذور والرضا عما يجب بالقضاء دون المقصود والطاعة موافقة الامر
 وهو غير الارادة والرضا من الله تعالى ارادة الثواب أو ترك الاعتراض وقالت الحكماء الموجود اماخير محض
 كمالا نكته والا فلا ولا أخير فيه غالب والمقصود بالذات خير والشر واقع بالتبع فان ترك الخير الكثير
 لاجل الشر القليل شر كثير ﴿ أقول المسئلة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مبدل للكانات أولا
 فذهب الاشاعرة الى أنه مبدل للكانات من الخير والشر والايان والكفر والطاعة والمعصية والارادة
 تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريد به وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة
 الى أنه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت أولا ويريد الخير والايان والطاعة وقعت أولا
 والارادة توافق الامر بكل ما أمر الله تعالى يريد واحتمل المصنف على مذهب الاشاعرة في وجهين الاول
 أنه تعالى موجب لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ومبذره بالاختيار ومن جملته الشر والكفر
 والمعصية فيكون موجب للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما وجد بالاختيار يكون مبدل له فانه
 تعالى مبدلها ولقائل أن يقول هذا الوجه مبني على انه تعالى خالق الافعال العباد هو ممنوع عندهم
 الثاني انه تعالى علم بمن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا يمكن انقلاب علمه
 تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممنوعا لا تتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا ولقائل أن
 يقول وجود الايمان ليس بمنع بالظن الى قدرة القادر ومنع بالظن الى علمه فيجوز أن تتعلق ارادته
 تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لان من حيث انه ممنوع وقيل أيضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب
 له فلا يدون العلم موجب للكفر والمعصية فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية احببت المعتزلة لوجوه
 أربعة الاول ان الكفر غير مأجور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر أو مدلول الامر

مسلزم للارادة مساومة لها لان الطلب اما نفس الارادة أو مشروط بالارادة والارادة مشروط لا ينفسد عنه وأيا ما كان ينتفع انفكاك الامر عن الارادة فما لا يكون مأمورا به لا يكون مراداً والكفر غير مأمور به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مراداً لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب بيان الملازمة ان الكفر حيث ذكره الله تعالى وهو ارادة الله تعالى قضاءه والرضا بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر مراداً لكان الكافر مطيعاً بكفره واللازم باطل لان الكافر مطيع بكفره ببيان الملازمة ان الطاعة تحصل مراد المطاع فإذا كان الكفر مراداً كان الكافر بكفره حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعاً بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر مراداً لكان الله تعالى راضياً به واللازم باطل وأجيب عن الاول بان الامر قد ينفسد عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطاً وذلك كما هي المختبر فان السلطان لو أنكر ضرب السيد لعبد مودته بعد عقاب السيد على ضرب عبده من غير نية فادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد منه عذره بصحان العبد امره بمشاهدة السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الايمان بالمأمر به لانه لو كان السيد مراداً لكان العبد بالمأمر به لكان مراداً لعقابه نفسه لان السلطان نواذع عقاب السيد عند امثال العبد امره والعاقل لا يريد عقابه نفسه وقد أورد المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقابه نفسه قبل ولاولى ان يقال لو كان الامر نفس الارادة أو مشروطاً لما وقعت المأمورات كلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة هي الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت فحسب تعلق الارادة بالشئ تخصيصه بوقت حدوثه فالأمر يوجد الشئ لم يخص بوقت حدوثه واذ لم يخص بوقت حدوثه لم تعلق الارادة به فليزم من المتقدمين انه اذا لم يوجد الشئ لم تعلق الارادة به وليزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشئ وجد وعلى تقدير أن يكون الامر هو الارادة أو مشروطاً به يلزم أن يكون المأمور به لكونه مراداً موجوداً وأما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تعالى ان عبث على كفره مأموراً بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما أوردته المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الايمان بخلافه فالسيد يجوز له ان يطلب من العبد المأمور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه أن يكون طالباً لعقابه نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختاراً لوقوع المأمور به بل انما يطلبه لاختلاف العبد السيد فطالبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طالباً له المأمور به مستلزماً للطلب عقابه والمعتزلة ان يقولوا لا نسلم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت فلنا ارادة الفاعل له فعله هي الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت وارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا نكون الصفة المختصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت والارادة التي هي غير الامر أو شرطه هي الثانية ولا يلزم من كون المأمور به مراداً بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد عن الثاني ان المراد هو المقضى لا القضاء فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضى والرضا مما يجب بالقضاء دون المقضى ولقائل أن يقول ولكم الرضا عما يجب بالقضاء دون المقضى ليس بمستقيم فان القائل رضى بقضاء الله لا يريد رضى بصفة من صفات الله تعالى بل يريد رضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى والجواب الصحيح ان يقال لرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة والرضا بالكفر من هذه الجهة ليس بكفر وعن الثابت ان الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة فاطاعة تحصل المأمور به لا تحصل المراد قيل لقائل ان يقول الطاعة موافقة الارادة انتفاءً اذا الامر هو الارادة الثانية أو مشروطاً بها وأجيب بان الامر غير الارادة الثانية غير مشروطاً لان الامر يوجد بدون الارادة لثانيه كما هي المختبر وعن الرابع ان الرضا من الله تعالى ليس بنفس ارادة الفعل بل الرضا من الله تعالى هو ارادة الثواب على الفعل أو تركه الاعرض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل أو انتفاء تركه الاعرض عليه انتفاء

ارادة الفعل وقال الحكمي في بيان كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى الامور الممكنة في الوجود منها
 أمور يجوز ان يتعسر وجودها عن الشر أصلاً كالقول التي لا تشغل على أمر بالقوة هي الخير المحض
 والمصنف أورد في المثال الملائكة والافلاك ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضلاً عن كونها
 الاوتى تكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لمخالفتها وذلك مثل النار فانها لا تفضل قضيلتها
 ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود الا ان تكون تؤذى وتؤلم ما ينفع لها مصادمة من أجسام
 حيوانية ولا تكون بحيث يعرض منها نفع في أجزاء بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار وجود
 الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه والى ما يغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون
 شر على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالباً والى ما ينساوي الخير والشر فيه واذا كان الجود المحض
 الالهى مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضائه مشمل وجود
 الجواهر العقلية وكذا القسم الثاني بحسب فيضائه فان ترك الخير الكثير يخرج من شر قبل من كثير وذلك
 مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن أن تكون لها فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتأذى
 أحوالها في حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتأذى أحوالها وأحوال الامور التي
 في العالم الى ان يقع لها خطأ عقد ضار في المعاد أو في الحلق أو فرط هيجان غالب ماجل من شهوة أو غضب
 ضار في أمر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تفسى غناها ويكون ذلك في أشخاص أقل من أشخاص
 المسلمين وأوقات أقل من أوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض
 فاشترط داخل في القدر بالعرض كانه مشلأمر ضي به بالعرض ﴿ قال ﴾ (الثالثة في التصيين والتقيج
 لاقبح بالنسبة الى ذات الله تعالى فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا لعله لصنعه ولا
 غاية لفعله وأما بالنسبة الى المناقاة فيج ما نهى عنه شرعاً والحسن ما ليس كذلك وقالت المعتزلة القبيح فيج
 في نفسه وقبحه يكون لذاته أو لصفة قائمة به فيقع من الله كما يقع منا وكذلك الحسن ثم ان منها ما يستند
 العقل بدركه ضرورة كافتاد الغفرى والهلكى وقبح الظلم أو استدلالاً لا قبح الصدق الضار وحسن
 الكذب النافع ولذلك يحكمهم المتدين وغيره كالبراهمة ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان
 وقبح صوم أول شوال فلما المراد بالحسن والنقص ان كان ما يكون صفة كمال أو نقص كجهل
 أو يكون ملائماً للطبع أو منافراً له فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان ما يتعلق به في الاصل ثواب أو
 عقاب فالعقل لا يحال فيه كيف وقد بان ان العبد غير مختار في فعله ولا مستند به عليه ﴿ أقول المسئلة
 الثالثة في التصيين والتقيج الحسن والحكم بالحسن والتقيج هو الحكم بالحق ولا قبح بالنسبة الى الله
 تعالى أما بالنسبة الى أفعال نفسه فلا تفاق العقلاء على ان الفعل الصادر منه لا ينصف بالحق لكونه نقصاً
 والنقص على الله تعالى محال وأما بالنسبة الى أفعال العباد فلا تمالك الامر على الاطلاق بفعل ما يشاء
 ويختار لا لعله شئ ولا غاية لفعله وأما بالنسبة الى المناقاة فيج ما نهى عنه شرعاً وهو محصور في الحرام
 ان أراد بالنهى نهى التعميم وان أراد بالنهى نهى التنزيه فالحق هو الحرام والمكروه والحسن ما ليس
 كذلك أى ما ليس بمنهى شرعاً ففعل الله تعالى والواجب والمنسوب والمباح وفعل غير المكلف حسن
 وكذا المكروه ان أراد بالنهى نهى التعميم وقالت المعتزلة القبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته أو
 يكون له فله لازمة لذاته أو بوجه واعتبار كاهو مذهب الجبائي فيقع من الله تعالى كما يقع منا وكذا
 الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته أو لصفة لازمة لذاته أو بوجه واعتبار ثم ان من الحسن
 والقبح ما يستند العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كافتاد الغفرى والهلكى والصدق النافع
 وقبح الظلم وانكباب الضارب يستند العقل بدركه استدلالاً لا قبح الصدق الضار وحسن الكذب
 النافع والذي يدل على ان هذين النوعين يستند العقل بدركهما ان يحكمهم المتدين أى المعترف
 بشيوة التمسك بدين نبى وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس كذلك أى لا يستند العقل بدركه

لا بالضرر ولا بالنظر والاستدلال كسمن صوم آخر ومضان وقمع صوم أول شوال فإن العقل
 لا يستدبره كله بل يتوقف على الشرع والسبع قلنا الحسن والقبح بطابق على أمر ومنها ما يكون صفة
 كمال أو صفة نقص ومنها ما يكون ملائمة للطبع أو منافرة له ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب فإن
 كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون صفة نقص أو كان المراد بالحسن ما يكون ملائمة
 للطبع وبالقبح ما يكون منافرة للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين وإن كان المراد بالحسن ما يتعلق به
 في الآجل ثواب وبالقبح ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب أو
 عقاب فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر أن العبد غير مختار في فعله ولا مستفيد بخصمه وإذا كان كذلك
 لا يوصف فعله بالحسن أو القبح بحسب العقل فإن الأفعال لا اضطرابية والاتفاقية لا توصف بالحسن
 والقبح عقلا **ق** قال **﴿**الرابعة في أنه تعالى لا يجب عليه شيء إذا حاكم عليه ولا نهى له وجب عليه شيء
 فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وإن استوجب كان ناقصا لأنه مستكملا بنفسه وهو
 محال والمعتزلة أو جدوا أمور منها اللطف وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة فقبل هذا التقريب
 يمكنه أن يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثا ومنها الثواب على الطاعة فقبل تلك الأعمال لا تكافئ النعم
 السابقة فكيف تقتضي مكافأة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة فقبل هوحقه فله عفو ومنها
 أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا فقبل الأصلح للكافر الفقير لا يحتاج ومنها أن لا يفعل القبيح عقلا لعله
 يقيه واستغفانه منه قياسا على الشاهد وقد عرفت فاذل **﴿** أقول المسئلة إلى إبعده في أنه تعالى
 لا يجب عليه شيء لأن الوجوب حكم والحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه
 شيء ولا نهى له لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لأن الوجوب هو كون الفعل
 بحيث يستحق تاركه الذم وإن استوجب تركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لأنه مستكملا بفعله فإنه
 حقيقته تخلص بفعله من المنة وهو محال والمعتزلة أو جدوا على الله أمور منها اللطف ومنها الثواب على
 الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها أن يفعل الأصلح لعباده في الدنيا ومنها أن لا يفعل
 القبيح عقلا أما اللطف وهو أن يفعل ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى
 الإلحاف فهو واجب على معنى أن تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لأن اللطف يحصل به الغرض من
 التكليف وهو التعرض للثواب لأن ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستعدا
 لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا لأن التكليف
 واجب وهو لا يتم إلا باللطف ولا يتم الواجب إلا به فهو واجب فقبل هذا التقريب يمكن الوجوب في
 نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا على إيجاد هذا التقريب فكماله
 ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا وأما الثواب وهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والآجال
 فهو واجب على الله تعالى خرا عن التكليف والطاعات فقبل تلك الأعمال لا تكافئ النعم السابقة
 فكيف تقتضي مكافأة وأما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى عند المعتزلة
 بغداد فقبل العقاب حقه وإس في استغفانه نفع ولا في إسقاطه ضرر فله عفو بل يحسن عفو كافي
 الشاهد وأما الأصلح فواجب على الله تعالى أن يفعل الأصلح لعباده عند المعتزلة بغداد فقبل الأصلح للكافر
 الفقير أن لا يحتاج حتى لا يكون معذبا في الدارين وأما القبيح فواجب على الله تعالى أن لا يفعل القبيح
 عقلا لأن الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب أن لا يفعل قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد
 ذلك فإنه لا يوجب بالنسبة إلى الله تعالى **ق** قال **﴿**الخامسة أن أفعاله لا تتعلل بالأغراض لو جود الأول
 أنه لو فعل لغرض لكان ناقصا لأنه مستكملا بغيره وهو محال لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد وعدم
 تحصيلها إن استوى بالنسبة إليه لم يصلح أن يكون غرضا داعيا إلى الفعل والالزام الاستكمال الثاني أن
 تحصيل الأغراض ابتداء مدروا لله تعالى فجعلها غايات عبث وهو يتناقض الغرض الثالث الغرض من

اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبله لم أن يكون الحادث حينئذ وان لا يكون الغرض
غرض هذا الحادث وان وجد معه عاد الكلام في اختصاصه به ولم التسلسل أو التزيع عن الغرض
واتفقت المعتزلة على أن أفعالها وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه عبث وهو على
الحكيم محال وأجيب بان العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وان كان غيره فلا بد
من تصويره أولا وتقريره ثانيا **أقول** المسئلة الخامسة أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض خلافا
للمعتزلة ولا كثيرا لفقها والغرض ما لا جله يصدر الفعل من الفاعل واحتج المصنف على أن أفعاله
تعالى لا تعلل بالأغراض بوجوه الاول أنه لو فعل لغرض لكان ناقصا لأنه مستكمل لا بغيره واللازم محال
بيان الملازمة أن كل من يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته
لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم أن يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد
وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح أن يكون غرضا داعيا الى الفعل لا امتناع الترجيع
بلا مرجع وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة أولى بالنسبة اليه لم الاستكمال عما وأولى
بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الأغراض ابتداء مقدور الله تعالى لان كل غرض يفرض يكون من
الملكيات فيكون الله تعالى قادرا على إيجادها ابتداء فتوسط الأفعال وجعلها غايات يكون عبثا
والعبث محال لقوله تعالى **أخسبتم أمّا خلقناكم** عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك
الوسط لانا نقول الذي يصلح أن يكون غرضا ليس الا إيصال اللذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير
توسط شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل وقت الحادثة
المعينة لم أن تكون الحادثة المعينة أيضا حينئذ أي قبل ذلك الوقت لا امتناع تأخر الشيء عن غرضه ولم
ان لا يكون الغرض غرضا لا امتناع أن يكون غرض الشيء قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة
المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض
لزم التزيع عن غرض وان كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لم أن يكون الغرض الاول أيضا
قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه وبلازم التسلسل
أو التزيع عن الغرض واتفقت المعتزلة على أن أفعالها وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان الفعل
الذي لا غرض فيه عبث والعبث محال وأجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن
الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن
الغرض فلا بد من تصويره أولا ثم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون بفعل الحكيم لا يتخلو عن غرض
هو الداعي الى ذلك الفعل واللازم الترجيع بلا مرجع والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من
الشارع ليتزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ما ورد من الشارع
من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول
الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كالاتها فان من الكالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كان الجسم
لا يمكن ان يتنقل من مكان الى آخر الا يتحرك ويحرك وهو الغرض من تحريكه قبض الأغراض من غير توسط
الفعل الخاص بجمع تحصيله والامتناع ليس بمقدور عليه وأهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد
ليس من شأن فعله ان يتصف بالقيح وكثير من الناقصين بعد مهم قبل استكمالهم وكثير من المحركين
بحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يستعمل عما يفعل لم وكيف **قال** السادسة قالت المعتزلة
ان الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بدونه فيجوز قلنا من بناء على القول
بالحسن والقيح في أفعاله ومع ذلك فالتفضل انما يقع من تصور له النفع والضرر واحتج منسكرو
التكليف بان العبد مجبور لما فيه فيجوز تكليفه ولانه لو عرى عن الغرض كان عبثا فيجوز وان كان
لغرض فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه عنه ولا غيره فانه تعالى قادر على تحصيله ابتداء فيجوز التكليف

وأوجب بان حاصل التكليف ابدان من الحق للخلق ينزل الثواب وحلول العقاب على أهل الجنة والنار
وفرقان بين السعداء والاشقياء وحكمه لا تطلب لميته ولا تسئل عنه يعترض عليه يسأل
ولا يسئل عنه كما قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون أقول المسئلة السادسة قانت المعترلة
الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح فلتا مناه على القول
بالحسن والقبح في أفعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه أمور باطلة عندنا وم ذلك أي مع تسليم
هذه الأمور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له
النفع والضرر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على لتكليف
بالأفعال الشاقة فان اللفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ
بكلمة الشهادة أعظم وأجبر المشكرون لتكليف بان العبد مجبر في أفعاله للمسلم من ان الكل بخلفه
تعالى وارادته فيخرج تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن اغرض
كان صعبا فيخرج من الحكم وان كان لغرض فستحيل أن يكون ذلك الغرض له تعالى تعالى به عن أن
يكون الغرض له ويستحيل أن يكون ذلك الغرض لغيره تعالى فان الله تعالى قادر على تخصيص ذلك الغرض
ابتداء فخصم التكليف لانه حينئذ يكون توسط التكليف عبثا وأوجب عنهما ما به ميسر على طلب
القيمة وهو باطل لانه لا يجب أن يكون كل شيء معللا ولا الكائنات عليه تلك العلة متعللة بعلة أخرى ولزم
التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا بالشيء وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه
وحاصل التكليف اسلام الحق للخلق ينزل الثواب وحلول العذاب على أصحاب الجنان وأصحاب
النيران وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى لا تسئل
عما يفعل وله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه يسأل ولا يسئل عنه كما قال الله تعالى لا يسئل
عما يفعل وهم يسئلون قال الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها وفيه ثلاثة أبواب الاول في النبوة
وقبه مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي لما يمكن الانسان بمجيئ يستقل بامر نفسه وكان أمر
معاشه لا يتم الا بمشاهدة آخر من انبأ بنفسه ومعاوضه ومعاونته ويجري بينهم ما فيهما من لهما بما
يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع احتياج الى عدل يحفظه شرع يفرضه شارع يختص بآيات ظاهرة
ومعجزات باهرة تدعو الى طاعته وتحث على اجابته وتصدقه في مقامه بعد المضي باللعقاب وبعد المطيع
بالثواب وهو النبي عليه السلام أقول لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث
في النبوات وما يتعلق بها وذكر فيه ثلاثة أبواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والجزء الباب
الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة وذكر فيه ستة مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني
في امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا عليه السلام الرابع في عصاة الانبياء عليهم السلام الخامس في
تفضيل الانبياء على الملائكة السادس في الكرامات المبعث الاول في احتياج الانسان الى النبي النبي
فيسئل اما من النبوة وهي ما ارتفع من الارض وحينئذ يكون معناه الذي شرف على سائر الخلق فاصلة بغير
الهمزة وهو قيل عني مفعول والجمع انبياء وامامان النبي الذي هو الخبر تقول يا أبا ونبأ أي أخبر فالنبي
من أنبأ عن الله سبحانه وتعالى وهو مفعول بعني فاعسل قال سيدويه ليس أحد من العرب الا يقول نبأ
مسيلة الكذاب بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في القرية والخائبة الأهل مكانها فهم
هم مزون هذه الاحرف ولا هم مزون في غير هذه الاحرف ويخالفون العرب في ذلك في أنهم لا هم مزون في غير
هذه الاحرف وجمع النبي نبأ قال الشاعر

يا خاتم النبلاء انظر مرسل * بالخبر كل هدى السبل هداكا

ويجمع أيضا على انبياء لان الهمزة لما أبدل ولزم الابدال جمع جمع ما أصل لامه حرف العلة كعبد
وأعياد ونبأت نبأ من أرض الى أرض اذا خرجت من أرض الى أرض أخرى وهذا المعنى أراد الاعرابي

بقوله يا بني الله أي الخارج من مكة إلى المدينة فأنكر عليه الهمة وقيل النبي هو الطريق ومنه يقال للرسول عن الله تعالى أنبياء لكم هم طرق الهداية إليه هذا بحسب اللغة وأما في الشريعة فذهب الحكماء إلى أن النبي من كان محتسبا بخواص ثلاث الأولى أن يكون مطلعا على الغيب لصفاء جهره ونفسه وشدة اتصاله بالمبادئ العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث بطبعه الهول والنعصرية القابلة للصور والمقارفة إلى بدل الثالثة أن يشاهد الملائكة على صور مقبلة يترى سماع كلام الله الموحى وقد أورد على هذا أنهم إن أرادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو وليس بشرط في كون الشخص نبيا بالانفاق وإن أرادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي إذ ما من أحد الا ويجوز أن يطلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلم وأيضا النفوس البشرية كلها متصلة بالنوع فلا تختلف حقيقة تباين الصفات والذكر فالجواز لبعض جاز أن يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وأيضا ما جعلوه خاصة ثانية لا تكون محتصة بالنبي فانهم معترفون أيضا بأن مادة العناصر مطبوعة لتفسير الانبياء وأيضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير متصفة لانهم منكرين للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مبنية عندهم في هذه البرادات نظرا لما الأول فلاهم أرادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض ما لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم من غير عارض ولا شئ من مثل هذا البعض لا يكون الغير النبي وأما قولهم النفوس البشرية متصلة بالنوع فيجوز أن يثبت لكل ما ثبت لبعض فمنوع أن يجوز أن يكون انتفاوت واجمال إلى استعدادات مختلفة بحسب أمتية مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة ولئن سلم أن كل واحدة من هذه الخواص الثلاث ليست خاصة مطلقة بل خاصة إضافية والمجموع خاصة مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض وذهب الأشاعرة إلى أن النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده أرسلناك وبمشاكال وبلغنا وأما بيان احتياج الإنسان إلى النبي عليه السلام على طريقة حكماء الاسلام فإن يقول أن الله تعالى خلق الإنسان بحيث لا يستقل وحده بأمر معاشه لأنه يحتاج إلى غذا ولباس ومسكن وسلاح كلها صانعية ليس كسائر الحيوانات التي يكون ما تحتاج إليه من غذا واللباس والمسكن والسلاح طبعيا والخص لا حاجة له إلى القيام بأصلاح ذلك الامور وتزويجها لافي مدة لا يمكن عادة أن يعيش تلك المدة وإن أمكن فهو عسير جدا فكان أمر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمساعدة آخر من بني جنسه ومعاوضة ومعاونة فخرى بان يتنصفا منهن لهما ما يتوقف عليه صلاح النقص أو الذوق بحيث يزرع هذا الذل ويحذر ذلك لهذا ويخطو واحدا لا آخر والا آخر يتخذ الآخرة هو على هذا قياس سائر الامور فيتم أمر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاوضة ومعاونة فإذا الإنسان محتاج بطبعه في معاشه إلى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعاونة والمعاوضة ولذلك قيل الإنسان مدني بطبعه فإن التقى عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة والمعاونة والمعاوضة لا يتم ولا ينظم الا إذا كان بينهم معاملة وعدل لأن كل واحد يشتهي ما هو محتاج اليه ويغضب على من أضره وجميع الخيرات والسعادات يختار لنفسه فإن الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية لو احدي يستدعي قواتها عن غيره فلهذا يؤدي إلى المزاخمة والإنسان إذا ازدحم على ما يشتهي غضب على المزارح فيدعوه وشهوته وغضبه إلى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل أمر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا إذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج إلى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير متناول للغزوات التي لا تقصر فلا بد من قانون كلي هو شرع يحفظه والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فإذا لا بد من شارع ثم أهم لما تنازعوا في وضع الشرع وقع الهرج والموج فينبغي أن يتنازعوا في شرع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد اليه قانون له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بآيات ظاهرة ومجربات باهرة تدل على انه من عند ربهم وتحت على اجابته وتصدق في

مقاتله ثم ان الجهم ومن الناس يستحقون اختلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يعتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذ كان لا مطيع والماضي ثواب وعقاب يحملهم الرجا والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من النظام بدون فوجب أن يكون للمطيع والماضي جزاء من عند الاله العليم بما يبذره أو يخفونه من افعالهم وأعمالهم وأفكارهم القدير على مجازاتهم ومكافأتهم بخفرون يسحق العقوبة المنتقم بمن يسحق الانتقام فيوسع الشارع المسمى بالعقاب ويعبد المطيع بالثواب فوجب أن تكون معرفة الهمازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشئ من معرفة الله تعالى فوق معرفته انه واحد حق ليس كمثل شئ ولا يكلفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شياً من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل وبشوش الدين ووقعهم فيما لا يخص عنه ومثل هذه المعرفة قلبية لا يكون بقبينا فلا يكون ثانياً فينبغي أن يكون معسها بسبب حافظ المعرفة وهو التدبكر الجاهل للكرار وما اشتمل عليهم بما انما يكون عبادة مذكورة للمعبود ومتكررة في أوقات متتالية كالصلاة وما يجري مجراها فاذا ينبغي أن يكون الشارع داعياً الى التصديق بوجوده وواحد خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل المهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بوعده ووعيد وثواب وعقاب آخر وبين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بتوحيده جلالة والى الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستعملوا تلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمل الشرع نافع في أمور ثلاثة الاول راحة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة وعن التخللات وانتوهمات والاحاساس والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المماعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالوية المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الحسية لئلا يلاحظ المملوك الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسي المستلزم لاقامة العدل مع زيادة لاجرا الجزيل والثواب العظيم في الآخرة ثمز بدلائلها فرب من مستعملها النفع الذي خصه به فيما هم يولون وجوههم شطوره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تحفظ جنابهم برك محابته ثم اقم واستقم **في** قال (الثاني في امكان المعجزات المجردة أمر خارج للعادة من ترك أو فعل مقصده على وفق دعواه بعد ادعاء النبوة لاقبلها مثل أن يعتد عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستبقاها القوى البدنية فوقفت عن أفعالها فلم يتصل منه ما يتصل من غيره فاستغنى عن البدن كإمكان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتخليل المواد الدنية لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه في غير هذه الحالة هلكت واليه الاشارة في قوله عليه السلام لست كاحدكم أيبت هتدري بطعمي ويسقيني وان تحجر عن الغيب بان يقع له في البقطة ما يقع له في النوم فتصل نفسه بقوتها ونقاها عن الشواغل البدنية بالانسكة العظام فتعشش بمافيها من الصور الجزئية الواقعة في عالمها فانما أسباب وعمل لوجوداتها مذكورة لذواتها ولما يتوقف عليها فينتقل منها الى القوة الخفية ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحي وزجما تعلق ويشهد الاتصال فيسمع كلاما منظر وامن مشاهدا يتخاطبه ويشبه أن يكون نزول الكتب بهذا الوجه أو بفعل ما لا يتنبه منه أمثاله مثل أن الهام من جريانه وتجرده عن خلل أصابعه وبناءه وذلك بان يسلط الله على مادة الكائنات فتصرف يمنع نفسه فيها كما تصرف في أجزاء بدنه سيما فيما يناسب مزاجه الخاص وبشاركة في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على رأى الحكماء وأما على رأىنا فانه سبحانه وتعالى قادر أن يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه **أقول** المبحث الثاني في بيان امكان المعجزات المعجزة أمر خارج للعادة من ترك أو فعل مقرون بالعدى مع عدم المعارضة وانما ذكر أحد الامرين لان

المجزئة كما تكون انما بتغير المعتاد قد يكون منها عن المعتاد وانما قال خارق للعادة ليعجزه المدعى عن غيره
 وانما قلناه قرون بالعدى للتأخذ بالكاذب مجزئة من مضى حجة لنفسه ولتجزع الارهاص والكرامات
 قال صاحب الصحاح تحدث فلانا ذابار بته في فعل وتارة عتسه في الغلبة والارهاص احدث ما وخارق
 للعادة يدل على بعته تبي قبل بعته وكان تأسيس لقاعدة نبوة والرهص بالكسر العرف الاسفل من
 الحائط يقال رصعت الحائط بما يقبضه وانما قال مع عدم المعارضة ليعجز عن البحر والشعبه مثال
 المنع عن المعتاد مثل ان عسل عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحياة والعصه وهذا يمكن وبانه
 مسبوق بذكر مقدمه وهي ان كل واحد من النفس والبدن ينفع عن هيئات تعرض لصاحبه فقد
 يحبط من الهيئات السابقة الى النفس هيئات الى قوى بدنيه كما يصعد من الهيئات السابقة الى القوى
 البدنيه هيئات تنال ذات النفس فان كثيرا ما يتدنى فيعرض في النفس هيئه ما عقلية فينقل العلاقة
 من تلك الهيئه انما الى اقوى البدنيه ثم الى الاعضاء انظر اذ كانت تشتت جاب الله تعالى وفكرت في
 حبرونه كمن يشعر بجلده ويقف شعرك واذا احسبت بشئ من اعضائك شيا أو تخيلت أو اشتيت
 أو غضبت ألقت العلاقة التي هي بين النفس وبين هذه القروعه هيئه في النفس حتى يعقل بالكرار
 اذ عاين ما حاد وخلق باجمكتان من النفس تمكن الملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن
 التجذبت خلق النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتاجت النفس الى هذه القوى اولم تنجح فاذا اشتد
 جذب النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى فاذا اشتد اشتغال هذه القوى عن الجبهه المولى عنها
 فالامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتبابها القوى البدنيه
 فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتيه فلم يعقل منه ما يعقل من غيره فاستغنى عن
 البدل كان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحليل المواد المحموده بتحليل المواد الرديئه المتخفظت
 المواد المحموده قليلة التعلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فرجا انقطع عن صاحبه الغذاء مدة
 لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه في غير هذه الحالة بل في غير مدته والذو هو مع ذلك محفوظ
 الحياة والى ذلك وقت الاشارة بقوله عليه السلام لست كاحدكم أبيت عند ربى بطعمى وبسقينى
 واعلم انه يقع التعلل في حال انجذاب النفس الى جناب القدس الاقل مما يقع في حالة المرض وكيف
 لا والمرض الحاد لا يعزى عن التعلل لاجل الحرارة وان لم يكن التعلل لتصرف الطبيعة ومع ذلك في
 المريض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فله متوجه الى جناب القدس
 مالمحرض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحموده وزيادة أمر من فقد ان سوء المزاج الحار
 الحثل وفقد ان المرض المضاد للقوة والمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث وهو اسكون البدن في
 من حال حر كات البدن وذلك نعم المعين والمتوجه الى جناب القدس أولى بالمحافظة قوته مثال الاتيان بغير
 المعتاد أن يجبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فان الانسان قد يطعم على الغيب حالة
 النوم فاطلاعه في حال اليقظة أيضا يمكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال اليقظة مانع يمكن أن
 يرتفع كالاشتغال بالخصوسات أما طلاعه على الغيب في النوم فيسدل عليه التجربه والقياس أما
 التجربه والتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على الغيب في حال المنام للتأخر بنفسه وانساع وهو
 باعتبار حصول الاطلاع المذكور اذ تغير التأخر بشهد ان به وائس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك
 من نفسه تجارب ألوجهه التصديق اللهم الآن يكون الشخص فاسد المزاج يخلل القليل والتذكر واما
 القياس فلان الجزئيات منتشرة في العالم العقلي فتشاعلى وجهه كلى وفي النفوس الفلكية فتشاعلى
 الوجه الكلى باعتبار ذاتها لان النفوس الفلكية جواهر معارفه غير مطبوعه في مواد مابل لها مع
 الادراك علاقه كالنفوسنا مع أبداننا وتشاعلى الوجه الجزئى باعتبار الصور والمنطبعة في مواد
 الافلاك والحاصل أن الجزئيات في العالم العقلي تشاعلى هيئه كليه وفي العالم النفساني تشعشع

احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالآلة
ولا نفس الانسانية أن تنقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل فلا يستكر أن
ينقش في النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج
الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن بعمله شغل النفس عن الحس الظاهر
ويمكاد لا يرى ولا يسمع واذا تجرد الحس الظاهر بعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس
الباطن الى الحس الظاهر امال ذلك الانجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية
التي يفتقر العقل فيها كثير الى آله وعرض أيضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر
فيما تدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فتعني عن أفعالها التي لها بالاستعداد
أي التعقل واذا استمكن النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصرفها مضطربت الحواس الظاهرة
أيضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن النفس منه صار
في حكم المشاهد ورمي بالانقاس الحسي عن الحس الظاهر ويغيب صورة النقش في الحس المشترك
ففي حق حكم المشاهد دون المتوهم كاتفاش القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجائلة محيط دائرة
فاذا غلقت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء حال أو تسامها في الحس
المشترك من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقاء المحسوس الخارج أو بقاءها بعد زوال المحسوس
أو وقوع الصورة في الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتفاش الصورة الخيالية في
الحس المشترك من السبب الداخلى ان المريض والممرورين أي الذين غلبت المرة
السوداء على مزاجهم الاصل فقد يشاهدون صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس
خارج فيكون انتفاشها اذن من سبب باطن وهو القوة الخيالية المتصرف في خزانة الخيال أو من سبب
مؤثر في سبب باطن وهو النفس التي يتأدى التصور منها بواسطة الخيالية القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك
فالحس المشترك قد ينقش فيه من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم أي الصورة التي تتعلق بها
أفعال هاتين القوتين فان الخيالية اذا أخذت في التصرف فيهما اترسم ما يتعلق بصرفها ذلك به من
الصور في الحس المشترك كما كانت الصور أيضا تنقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
وهذا قريب مما يجرى بين المرئيات المتعاقبة والصور في الانتفاش في الحس المشترك شاغلان
حسني خارج يشغل الحس المشترك بما يرمعه فيه من الصور والخارجية عن قبول الصور من السبب
الباطني كان الحس الخارج يسلب الحس المشترك بزاعن الخيالية وبغصبيه غصبا وعقليا باطن أو
وهي باطن يضبط التخيل عن الاعمال أي العمل مع اضطراب متصرفا فيه بما يعنيه من الامور
المعقولة أو الموهومة فتشتغل الخيالية بالأذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا تتمكن الخيالية
من النفس في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متموعة واذا سكن أحد الشاغلين
الحسي الخارج أو العقلي الباطن أو الوهمي الباطن وبقي شاغل واحد فربما يحسب شاغل الآخر
الضبط فربما جمع الخيالية الى فعلها فتسلط على الحس المشترك فلوحث الصور في الحس المشترك مشاهدة
والنوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد تشتغل النفس في النوم بما تجذب الى جانب الطبيعة
المستهممة للقاء المتصرف فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى لوجهين احدهما أن النفس
للم تجذب الى الطبيعة بل أخذت في شأها لتابعها الطبيعة فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاحتل أمر
البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن فتجذب طبعها نحو الطبيعة والثاني أن النوم بالمرض
أشبه منه بالجمه لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء أو
اصلاح أمور الاعضاء والنفس تكون في المرض مشغولة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن فلا تنصرف

لفعلا الخاص الابعده والاصح فاذن الشاغلان في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة
 الباطنة قوية بالسلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النفوس المتخيلة بمشاهدة غيرى
 في المنام احوال في حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء لرئيسه مرض انجذبت النفس كل الانجذاب
 الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلا يبعد أن يكون الصور
 المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتوا أحد الضابطين فكما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن
 المخازبات أقل وكان ضبطها للجانين أشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس
 أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل أقل وكانت تفضل منها الجانب الآخر فضلا أكثر فان كانت شديدة
 القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات
 الرياضة المبعدة عن الحالة المطلوبة بالزيادة وتصر في منافساتها واقبالها على ما يقر بها اليه أقوى
 واذا قلت الشواغل الحسية بقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فلتان تخلص عن شغل
 التخييل الى جنب القدس فانتفش فيه نفس من الغيب على وجه كلى ويتأدى أثره الى عالم التخييل
 وانتفش في الحس المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتفش العقلي وهذا في حال النوم وفي حال
 مرض ما يشغل الحس ويوهن التخييل فان التخييل قديومه المرض وقديومه كثرة الحركة الموجبة لتصل
 الروح الذي هو آلة التخييل واذهن التخييل بشرع ليسكون ما فوراغ ما فتجذب النفس الى الجانب الاعلى
 بسهولة فان ورد على النفس نفس انزعج التخييل الى ذلك النفس ولقاء ايضا وذلك لاهرين اما متنبه عن
 هذا الوارد بان يكون أمرا غير يباور كره التخييل به استراحته وانه فان التخييل سريع الى مثل هذا
 التنبيه واما استخدام النفس الناطقة له طبعها فان التخييل من معاون النفس عند اقبال هذه الشواغل
 فاذا قبل التخييل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتفش في لوح الحس المشترك واذا كانت
 النفس قوية الجوهر تنزع للجوانب المتعذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتها في حال النقطه فرجا
 نزل الاثر الى الذكرك فوق هناك كقول عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما
 استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم
 ما انتفش فيه منه لاسجاء النفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى
 والمهرورين وهذا أولى لانهم يعمل مثل هذا الفعل في المرضى والمهرورين وتوهمهم الفاسد وتخطيهم
 المحصور الضعيف وفعلة في الالام والاختيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهنا أولى وأحرى
 بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يختلف بالشدة والضعف منه ما يكون بمشاهدة وجهه أو حجاب فقط
 ومنه ما يكون باستماع صوت ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفورا الهيئة أو استماع كلام يحصل النظم
 من مشاهد بخاطبه ويشبه أن يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون في أحوال
 الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة
 المتخيلة جبلت محكية لكل ما يليها من هه أدراكية أو هيئة من اجية سرية التنقل من الشئ الى
 شبهة أولى ضده وبالجملة سرية التنقل الى ما لها تعلق ما به والتخصيص أسباب جزئية لا محالة وان لم
 نعلمها نحن باعنائها والمتخيلة ينزعها كل ساغ الى هذا الانتقال الى أن يضبط وهذا الضبط اما القوة
 النفس المعارضة لذلك الساغ فانه اذا اشتد قوة النفس وقفت التخييل على ما تريد وتعه على أن يتجاوز
 الى غيره واما الشدة جلاء الصورة المرتسمة في الخيال حتى يكون قبولها شديدا وضوح متمكن التخييل
 فانه صارف للتخييل عن الالتفات بمجاوشها ولا عن الذهاب قد اما ورا كما يفعل ايضا ذلك عند مشاهدة
 حاة غريبة يتي أثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكها
 بقا حمرت عن الادراكات الضعيفة فان الاثر الروحاني الساغ للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون

ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكري لا يبقى له أثر فهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال
 يمس في الانتقال ينحلي عن الصريح فلا يضبط الذكري وانما يضبط انتقالات التحصيل ومحاكياته وقد
 يكون قويا جدا وتكون النفس قد تلقت منه ثابتة شديدة القلب فتتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا
 فتكون النفس بها معينة غير تسم في الذكري ارتساما قويا ولا يشوش بالانتقالات وليس انما يمرض لك
 هذه المراتب في هذه الاثار فقط بل في جميع ما يباشره في أفكارك وأنت فظان فر بما انضبط فحرك
 في ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء مقبلة تنسبك مهمك فتحتاج الى أن تحل بالفكر وتصير عن
 الساغ المضبوط الى الساغ الذي يليه منتقلا عنه وكذلك الى آخر وربما اقتنص ما شله من مهمه
 الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل فما كان من الاثر الذي فيه
 الكلام مضبوطا في الذكري في حال نقطة أو فوم ضبطا مستقرا كان الهاما أو وجيا خالصا وحلا يحتاج
 الى تأويل أو تعبير وما كان قد بطل هو بقيت محاكيته وقوا ليه احتاج الى أحدهما وذلك بحسب
 الانتصاب والاولى والعداات الوحى الى تأويل والحلم الى تعبير ومن الامور الخارقة للعادة أن يفعل
 الانسان ما لا يفي به قوة أمثاله مثل أن يمنع الماء عن حر بانه أو ينفجر عن خلال أصابعه ويثنيه وذلك بان
 يسلطه الله تعالى على مادة الكائنات فتصرف النفس فيها كما تصرف في أجزاء بدنه وذلك بان النفس
 الناطقة ليست بطبيعة في البدن بل جوهر مجرد عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير
 والتصرف فليس بعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام فتكون
 تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لا كثر اجسام العالم وكان تؤثر في بدنها كيفيه هي اجسدها بما ينسب
 الذات لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادئ تلك
 الافعال سيما ما يناسب حاجه الخاص ويشاركه في طبيعته فيعمل فيه ما يشاء وهذا على رأى الحكماء
 وأما على رأينا فانه تعالى قادر على كل الممكنات يختص من يشاء من عباد بالوحى والمجيزة وارسال
 الملائكة اليه وانزال الكتب عليه **وقال** (الثالث في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم) والذى يدل عليها انه
 عليه السلام ادعى النبوة بالاجماع وظهر المجيزة لاه أنى بالقرآن ونحدي به ولم يعارض وأخبر عن
 المصيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيفعلون وقوله تعالى لادك الى معاد وقوله تعالى ستدعون
 الى قوم اولى بأس شديد وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منهمكم الآية وقوله صلى الله عليه وسلم
 اخلافة بهدي ثلاثون سنة وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بهدي أبى بكر وعمر ورواهما
 نقلت الفقه الباغية وقتل يوم صفين ولعباس حين أبحر بنفسه عن القداء أن المال الذى وضعت
 بمكة عند أم الفضل وليس معك أحد وقت ان أصبت فلعبد الله كذا والفضل كذا واخبره عن موت
 العباس وما يحدث من الفتن والعلامات كناية بعد ادواتنا بصيرا وما كان من أقاصيص الارباب
 وبلغه هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بقتة بلا تعلم وممارسة ونقل عنه مجيزات أخر
 كانتفاق القمرو وسليم الجبرون نوع الماء من بين أصابعه وحنين الخشب وشكاية الناقة وشهادة الشاة
 المدعوة الى غير ذلك مما ذكر في كتاب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالمتشرك بينها
 متواتر فيكون دليلا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال انى رسول هذا الملك اليكم فظالم به بالجملة فقال أيا
 الملك ان كنت صادقا في دعوى نفاذك فادع من مقامك ففعل علم بالضرورة صدقه وأيضاً فجميع
 سيرته وصفاته المتواترة كالأزمة الصدق والاعراض عن الدنيا مدة عمره والصفاء الغاية والشجاعة الى
 حد لم يفرط من أحد وان عظم العجب مثل يوم أحد والفصاحة التى أبكمت مصافع الخطباء من
 العرب العرباء والاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق والترفع عن الأغنياء والتواضع
 مع الفقراء لا يكون الا لانياء **أقول** المبحث الثالث في نبوة نبينا عليه السلام محمد رسول الله صلى الله

عليه وسلم خلافاً لهم ودوا لنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لما أوجوه الأول أنه عليه السلام
ادعى النبوة وأظهـر المجيزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا
انه أظهر المجيزة لثلاثة أوجه أحدها انه أتى بالقرآن واقرآن مجزأ ما انه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره
فبالتواتر وأما ان القرآن مجزأ لانه تمخذي به ولم يعارض فانه تمخذي له أرضته ببقاء العرب وقصاؤهم
قال الله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا لشهداءكم من دون الله
وامتنعوا من معارضة مع توفدوا عليهم على معارضة اظهار القصا حتمهم وبلاغتهم والزاله صلى الله
عليه وسلم امتناعهم مع توفدوا على بدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القرآن مجزأ
وثانيها انه أخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات مجزأ ما انه عليه الصلاة والسلام أخبر عن
المغيبات فلقوله تعالى ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفعلون وكان قد وقع مطابقا
لما أخبر وقوله تعالى ان الذي فرض علينا القرآن لرادك الى معاد والمخاطب هو النبي عليه السلام
وأراد معاد مكة فان معاد الى جبل بلذنه لانه بطوفى في البلاد ثم يعود اليها وقوله تعالى ستدعون الى قوم
أولى بأس شديد فقاتلوهم أو يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم أولى بأس شديد عند بعض بنو حنيفة
وقد دعى أبو بكر رضى الله عنه المخلفين من الاعراب الى بنى حنيفة ليقاتلوهم أو يسلموا واعد بعضهم
أهل فارس وقد دعى هجر رضى الله عنه المخلفين من الاعراب الى أهل فارس ليقاتلوهم أو يسلموا وقوله
تعالى وهذا الدين أئمرنا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم أى
ليورثنهم أرض الكفار من العرب واليهيم كما استخلف الذين من قبلهم أى بنى اسرائيل لما هلك الجبارة
بعضهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم وقد وقع مطابقا لما أخبر والمراد من الذين آئمروا الصحابة
بدليل قوله تعالى منكم وبدليل قوله تعالى وليسدلنهم من بعد خوفهم أمنا وهم كانوا ثقيين في صدر
الاسلام وقد أنجز الله وعده لهم وقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكان مدة خلافة الأئمة
الراشدين أبى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن رضى الله عنهم ثلاثين سنة وقوله صلى الله عليه وسلم
أقعدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وقوله عليه السلام لعابرين بأمر رضى الله عنه
تقتل الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية بعتى معاوية ومن معه وقوله عليه السلام
لعباس رضى الله عنه حين أصر فى أسارى بدر وطلب النبي عليه الصلاة والسلام فداء نفسه وابن أخيه
عقيل بن أبى طالب وعجز العباس نفسه عن الفداء أين المال الذى وضعت بكه عند أم الفضل وليس
معكم أحد وقلت ان أصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم أحد غبرى والذى بعدن
بالحق انك رسول الله وأسلم هو وعقيل واخبراه عليه الصلاة والسلام عن موت النجاشي روى أبو
هريرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام نبى اناس بموت النجاشي يوم مات وقال لا يحله ما سألوا على
أخيم النجاشي وخرجهم الى المصلى فكبر بهم أربع تكبيرات ثم بان بعدا اخبار أمهات في ذلك اليوم
واخبراه عليه الصلاة والسلام عما يحدث من الفتى والعلامات أى اشراط الساعة كاثية بغداد
روى أبو بكر ان النبي عليه الصلاة والسلام قال ينزل ناس من امتى يقاتل يسمونه البصرة عند سدس
يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر أهلها وتكون من أمصار المسلمين فإذا كان آخر الزمان جاء بشر
فقطوراء عراض الوجوه صفراء العين حتى ينزلوا على شط النهر فتفرق أهلها ثلاث فرق فرقة يأخذون اذناب
البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذرايعهم وراء ظهورهم ويقفونهم
وهم شهداء وكان كالأخبر فان المراد بذلك المصر هو بغداد وقد آثاره بنو قطوراء بمعنى الترك وقد تفرق
اهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فرق كاذ كره النبي صلى الله عليه وسلم واخبراه عليه الصلاة والسلام
عن نار بصرى وهى مدينته بالشام وان النبي عليه الصلاة والسلام قال لانقوم الساعة حتى تخرج نار

من أرض الحجاز نفى. أعناق الأبل يصرى وكان كما أخبر فانه نقل عن الثقات أن نارا خرجت من أرض
الحجاز سنة أربع وخمسين وسبعمائة وقد أضاءت هضابها بحيث رويت من بصرى هذه الأخبار
عن المغيرة في الأمور المستقبلية. وأما الأخبار عن المغيرة في الأمور الماضية فبما كان من أقاصيص
الأولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع إلى أهل التواريخ بحيث لم يتمكن أحد من الخطئة. وثالثها
بوضعه عليه الصلاة والسلام هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كعرفة الله تعالى وصفاته
وأسمائه وأحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير
المنزل وسياسة المدن بقته من غير تعلم وممارسة فانه عليه الصلاة والسلام كان من قبلة أهل العلم وكان
من بلدة لم يكن فيها أحد من أهل العلم وما سافر سفر إلى بلد أهل العلم فانه سافر من نين إلى الشام مدة سيرة
علم كل أحد من أعدائه انه لم يتفق له فيها مخالطة مع أهل العلم وهذا من أجل الأمور المخارفة للعادة ونقل
عنه معجزات أخر كان شقاق القمر روى أنس رضى الله عنه أن أهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه
وسلم أن يريهم آية فأراههم القمر شقين حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم الجمر عليه روى جابر بن سمرة رضى
الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال انى لاعرفى حجرا يمكة كان يسلم على قبيل أن أبعث وكتبىع الماء
من بين أصابعه قال جابر عطف الناس يوم حديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة قوضاً
منها ثم أقبل الناس نحوه فالو ليس عندنا ماء ننوش به ونشرب الا ما فى الركوة فوضع رسول الله صلى الله
عليه وسلم يده فى الركوة فجعل الماء يفيض من بين أصابعه كما العيون فشرى بنا قوضاً فنامته فبسل جابر كم
كنتم قال لو كنا مائة ألف لكفنا ناككن كنا خمس عشرة مائة وكنتن الخشب قال جابر رضى الله عنه
كان النبي عليه الصلاة والسلام اذا خطب استند إلى جذع نخلة من سوارى المسجد فبما صنع له المنبر
فاستوى عليه الصلاة والسلام عليه صاحب النخلة التى كان يحط به عندها حتى كادت أن تنشق فنزل
النبي عليه الصلاة والسلام فاخذها وضما اليه فجعلت تأن أين الصبي الذى يسكت حتى استغفرت
وكشكابة لادفة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفى ثلاثة أشياء رأيتها من رسول الله
صلى الله عليه وسلم بينما نحن نسير معه اذ مر بنا بغير يسنى عليه فزاراه البعير جرح فوضع جواره
فوقف النبي عليه الصلاة والسلام فقال أين صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنقه فقال بل نجهل لك
يا رسول الله فقال لا ما له بيت ما لهم معيشة غيره فقال أما اذا ذكرت هذا من أمره فانه شكى كثرة العمل
وقلة العلف فاحسنوا إليه جرح البعير أى صوت وجران البعير مقدم عنقه وكشاده الشاة المسجومة
روى جابر أن مودة من أهل خيبر سمعتة مصلية ثم أهدتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ
رسول الله صلى الله عليه وسلم الذراع فأكل منها وأكل رط من أصحابه معه فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ارفعوا أيديكم وأرسل إلى اليهودية فداهاها فقال سمعت هذه الشاة فقالت من أخبرك قال
أخبرني هذه فى يدي يعنى الذراع قالت نعم قل ان كان نيا فلن أضروه ان كان غيرنى استرحنا منه فعفا
عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها إلى غير ذلك من المعجزات المذكورة فى كتب دلائل النبوة
وان لم يتوار كل واحد منها فالقدر المشترك بينهما متوار لان مجموع الرواة بلغوا احدى التوار والقدر
المشترك يتحقق فى رواية المجموع فيكون متواراً وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة يكون
نبياً لان الرجل اذا قام فى محفل عظيم وقال انى رسول الله انك اليكم بطاوة بالجة فقال الرجل بأيتها
الملأ ان كنت صادقاً فى دعوى مخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك أى قام الملك من مقامه علم
الحاضرون بالصروية صدق الرجل فى دعواه فكذا ههنا الثانى من الوجوه الله العلى نبوته جميع سيرته
وصفاته المتواترة ككلامه الصادق فانه لم يكذب قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين ولهدا لم
يتمكن أعداؤه من نسبة الكذب اليه فى شئ من الاشياء وكالاعراض عن مناع الدنيا بمدة عمره مع

القذرة عليه شاهده عرض قريش المال والى راسه ونكاح من رغب فيها الترتك دعواه عليه واهراضه
 عنه وكضاوته عليه الصلاة والسلام فى الغاية حتى مات به الله تعالى فقال تعالى ولا تبسطها كل البسط
 وكجماعته الى حذل بفرط من احدوان عظم الرب مثل يوم احدى يوم حنين ولهذا اذا اشتد الباس
 اتى به الداس وكالفصاحة التى ايكمت مصانع الخطباء واختمت العرب العرباء وخطيب مصقع أى
 بليغ وكلا اجترأ على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشايق قال صلى الله عليه وسلم ما أروى نبي مثل
 ما أوديت فصر عليه من غير فتورى العزم كما صبر أولو العزم وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء
 لا يكون الا لانياء فان كل واحدوان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل
 الا للنبى وهذه ماريقة اختارها الجاحظ وارضاها النفس الى فى كتاب المنفذ الثالث من الوجوه الدالة
 اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته عليه الصلاة والسلام فهذه مجامع أدلة تبينه عليه الصلاة
 والسلام والاستقصاء فيها مذكور فى المطولات وكتب دلائل النبوة **ق** قال **﴿**وقالت البراهمة كل
 ما حسنه العقل فقبول وما قصه فردود ما يتوقف فيه فحسن عند الحاجة اليه مستقيم عند
 الاستغناء عنه فاذن فى العقل مندوحة عن النبى صلى الله عليه وسلم قلنا البعثة الرسل فوايد لا تخصي منها
 أن يقر راجحة ويميط الشبهة ويرشد الى ما يتوقف العقل فيه كبعث الاموات وأحوال الجنة والنار ومنها
 أن بين حسن ما يتوقف العقل فيه وبفصل ما حسنه اجبالا ومنها أن بين وظائف الطاعات والعبادات
 المدركة للمعبود المتكررة لاستحفاظ التذكرو غير ها ومنها أن بشرى قواعد العدل المقيم لحياة النوع
 ويعلم الصناعات الضرورية النافعة المكتملة لامر المعاش ومنها أن يعلم منافع الادوية ومضارها
 وخصائص الكواكب وأحوالها التى لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاوله لا تفى بها الاماروا ايضا فالعقول
 متفاوتة والاكمل نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم **﴿**أقول قالت البراهمة
 كل ما حسنه العقل أى كل ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء رده الرسول أو لم يرد لما تقر فى العقل أن
 كل ما يتفق به الانسان وكان خالبا عن اماره الضرر كان لاتنفع به حسنا ومقصده العقل أى علم قصه
 بالعقل فردود سواء رده الرسول أو لم يرد وما يتوقف العقل فيه أى لم يعلم العقل حسنه وقصه فحسن
 عند الحاجة الى الاتنفاع به مستقيم عند الاستغناء عنه لما تقر فى العقل أن ما يحتاج الانسان اليه
 ولم يظهر قصه حسن فانما يستغنى الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدم على ما يحتمل الضرر من
 غير حاجة أصلا فاذا فى العقل مندوحة عن النبى عليه الصلاة والسلام يقال ولى فى هذا لامي مندوحة
 ومنتهى أى سعة يقال ان فى المعارض لمندوحة عن الكذب والجواب عنه أنه مبنى على الحسن
 والقيح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المصنف فوايد البعثة على التفصيل فقال لبعثة الرسل فوايد
 لا تخصي منها أن يقر راجحة بان تؤكده ما دل عليه العقل بالاستقلال ليقطع عن عذر المكلف من كل
 الوجوه واليه أشار بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو أناه ذلك ما هم بضاد
 من قبله لقالوا وبنالوا لرسالت البشار ولا فتنبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى قتين أنه تعالى بعث
 الرسول لقطع الجحمة وفى تلك الجحمة جوه ثلاثة أحدها أن يقولوا ان الله تعالى ان خلقنا للعبادة فقد كان
 يجب أن يبين لنا العبادة التى يريدنا منها أنها ما هى وكيف هى وان وجب أصل
 الطاعة فى العقل لكن كيف تباعى غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا
 الشرائع مفصلة زالت أعذارهم وثانيها أن يقولوا ان ركبنا ركب سهو وغفلة وسلطت علينا
 الهوى والشهوات فهلا امددنا بالهتامين اذا سهونا وانما اذامل بنا الهوى ومعنا ولكن لما ركبنا
 مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك الصبايح وثالثها ان يقولوا هب انما بعقولنا لحسن
 الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب خاله اعتدل الاسيما ونعلم ان لنا

انقل القبح لذة وليس لك فيه مضرة ولم تعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب لاسيما وكنافد علمنا
انه لا منفعة لك في شئ فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا اوعاما بعد البعثة اندفعت
هذه الاعذار من فوائد البعثة ان يعطى أى رزق الشبهة التي يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد
الى ما توقف العقل فيه ولا يدل عليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وساير السمعيات
كالسمع والبصر والكلال المتوقفة على الجمع ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل فيه ولم يستقل بعرفة
حسنه وقبحه كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء والى وجه الامة الحسناء فان العقل متوقف في حسنه
وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجالا بان يبين ماهية العبادة وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين
وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود والمذكورة لاستحفاظ التسذكر في الاوقات المتتالية
كالصلاة وغيرها ومنها ان يشرح قواعد العدل المقيم بحياة النوع فان الانسان مدني بالطبع منظمة
للتنازع المفضي الى التقاتل فلا بد من عدل مقيم بحياة النوع يحفظه شرع كاذ كرفي بيان الاحتياج
الى النبي صلى الله عليه وسلم على طريقة الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملية
لامر المعاش قال الله تعالى في داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال الله تعالى لنوح عليه
السلام واصنع الفلك باعيننا وانشأنا الفلز الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يجري مجراها
اشد من الحاجة الى الدرر وتوقفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمهم ومنها
ان يعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان البحر به لا تفي معرفتها بالاعتدال والازمنة
ومع ذلك فيه خطر عظيم على اكثر وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر
وكذلك يعلم خواص الكواكب فان المتجهين هرفوا طابع دور جات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة
لان التجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بادوار الكواكب الثابتة وايضا العقول
متفاوتة والكمال نادر والامرار الالهية غزيرة جدا فلا بد من معلم لهم ويرشد لهم فلا بد من بعثة
الانبياء وانزال الكتب عليهم ايضا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب نفسه على وجه
يناسب عقولهم قال (فانت اليهود لا يتخلوا ما ان يكون في شرع موسى عليه السلام انه يستنسخ
أولا يكون فان كان لزمن بنو نازرو يشتر كاصل دينه فان لم يكن فان كان ما يدل على دوامه امتنع نفسه
وان لم يكن لم يشكر شمره فلم يثبت غير مرة قلنا كان فيه ما يشعر بنسخه ولم يتواتر اذ لا يتوفر الدواعي الى
نقل أصله أو كان فيه ما يدل على الدوام ظاهر لا قطعاً فلا يمنع النسخ) أقول فانت اليهود لو كان محمد عليه
الصلاة والسلام نبيا للكان كل ما أخبر به محمد قارا لا لزوم باطل فانه أخبر ان شرع موسى عليه السلام
منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تعالى لما شرع شرع موسى ولا يتخلوا اما ان يكون قد بين
فيها انها باقية الى الوقت الفضائي قلنا وستنسخ أولا يكون قد بين فيها انها استنسخ فان كان قد بين فيها انها
ستنسخ لزمن بنو نازرو يشتر كاصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي
على فعلها فوجب ان يتقبل متواتر والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون
العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة
والسلام معلوما للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكر المتواترات وان يكون ذلك من أقوى
الدلائل بعيسى ومحمد صلوات الله عليهم - حامن الله على دعاها فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد
هذا القسم وان لم يكن قد بين فيها انها استنسخ فان كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه وانها باقية الى يوم
القيامة امتنع نفسه لانه تعالى لما بين شرع موسى ثابت أبدا فلم يبق ثابته كان ذلك كذبوا والكذب
على الله تعالى محال ولا نعوذوا من الله تعالى على التأيسد مع ان التأيسد لا يحصل ارفع
الامان عن كلامه ووعدوه وعيدوه وهذا ايضا باطل بالاتفاق ولا نعوذوا من الله تعالى عن شرع

موسى عليه السلام انه ثابت أبدا ثم انه لا يبقى أبدا فلم لا يجوز ان ينص الله تعالى على ان شرع محمد عليه السلام ثابت أبدا مع انه لا يكون ثابتا أبدا انما لم يمتدح جواز نسخ شريعته وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى عليه السلام بل بين في شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يشكر شرع موسى عليه السلام ولم يثبت الامرة واحدة لما ثبت في أصول الفقه ان الامر الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي الوجوب الامرة واحدة ولكن معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك فان التكليف كانت متوجهة بشرعه موسى عليه السلام على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين صحة الثاني ولزم امتناع النسخ أجاب المصنف بان الله تعالى قد بين في شرع موسى ما يشعر بنسخه بيان اجابا ولم يبين مقدار الوقت ولم ينو ان لا يعدم توفرا للدواعي على نقله كما توفرا للدواعي على نقل أصل دينه فان توفرا للدواعي على نقل الاصل أتم من توفرا على نقل كفيته أو كان قد بين في شرع موسى عليه السلام ما يدل على دوامه فظاهر الاقطاع ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه فظاهر **قال** (الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والغضب عليه من الحوارج جواز واعليم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر والاخرون جواز الكفر عليهم نفيه بل أوجبوه لان القاء النفس في التهلكة حرام ومنع بانه لو جاز ذلك لكان أولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة فيؤدي الى اخفاء الدين بالكيفية والحسوبة جواز والاقدام على الكبائر وقوم منعوا عن تعمد ما وجوزوا تعمد الصغائر وأجما بنامتعوا الكبائر مطلقا وجوزوا الصغائر سهوا لانه لو صدق عنهم كفر وذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى فاتبعوه ولا تكونوا مع الذين ياتخذون العذاب كما أوعد نساءه كقوله تعالى يصاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حدود الارواح وكافوا من حرب الشيطان لانهم يفعلون ما أرادوه ولم يقبل شهادتهم واستوجبوا الذم والايذاء وقد قال الله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واتعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والطالم لا يناول عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين لا يقال العهد عهد الامامة لانه وان سلم فعهد النبوة بذلك أولى وأما قوله تعالى عفا الله عنه وقوله تعالى لا يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وعوها فمعمول على ترك الاولى وأما واقعة آدم فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له حينئذ أمة ولقوله تعالى ثم اجتباهم به فتاب عليه وهدي وأما قول ابراهيم هداري في سبيل القرض وقوله بل فعله كبيرهم فعلى سبيل الاستهزاء واستناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار لعصمته لا كبر حمله على ذلك ونظره في الضوم كان للاستدلال والتعريف عن صنعه تعالى وقوله اني سقيم اما اخبار عن سقيم حال أو عن متوقع استقبالي فلا كذب واما اخفاء يوسف حسنه فلا شعاره بالقتل واما حمله فبلى اختطاري وحمله سقايته في رحل أخيه كان بطاؤه وما صدر من اخوته لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم انبياء واما قصة داود عليه السلام فلم يثبت على ما ذكره الا به تحمل عيره وأما جيل الوحي فلا تروى منعوا الكفر وانشاء الكذب ولا صرا عليه فلا تروى عنه انتفص بالكتابة وجوراعى السند وقصة اخوة يوسف والراوى أو جبال العصمة مطبق **اقول** المبحث الرابع في عصمة الانبياء انفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي والغضب عليه من الحوارج جواز واعليم الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر وجوزوا على الانبياء الكفر ومن اساس لم يجوزوا الكفر على الانبياء لكنه جواز اظهار الكفر بنفسه بل أوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان معصيا الى القتل كان القاء النفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام نقوله تعالى ولا تقوا ما يذكركم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر بنفسه لكان أولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك انوف بالحقية مسرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد

من الانبياء فيؤدى الى اخفاء الدين بالكلمة والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهروه وجوزوا الاقدام على
الكبائر وقوم منهم وان تعتمد الانبياء الكبيرة وجوزوا اعتماد الصغائر وأصحها بانهم اعادوا الكتاب مطبقا
سواء كان هذا أو سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لا عمد لئلا نهوا لصدور عنهم كفر أو ذنب ليحب على الامه
اتباعهم لقوله تعالى واتبعوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمه وأنه لو صدر عن الانبياء كفر أو ذنب
لكافوا معذبين بأشد العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبياء عليهم السلام في غاية الشرف وعلى من كان
كذلك كان صدور الذنب عنه أخش فكان عذابه أشد كما وعد نساء النبي صلى الله عليه وسلم بقوله
تعالى ينساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حدود الاحرار
خذ العبد نصف حد الحر وأنه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لكافوا من حزب الشيطان لانهم حينئذ يفعلون
ما أراد الله الشيطان والاذم باطل فان من كان من حزب الشيطان هم الناس من قولهم تعالى الا ان
حزب الشيطان هم الناس من قولهم تعالى ان يكون الانبياء من حزب الشيطان وأنه لو صدر من
الانبياء كفر أو ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والاذم باطل والاذم
لنكاح أدنى حالا من العلول وهو باطل بالاتفاق وأنه لو صدر منهم كفر أو ذنب لاستوجبوا الذم
والابذاء لان الكفر أو الذنب منكروا واثكار المنكر واجب وانكار النبي هو جبرمه وايداءه وايداء
النبي حرام بقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأنه لو صدر
منهم كفر أو ذنب لانعزلوا عن النبوة لان المسذب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى
لا ينال عهدى الظالمين لا يقال أراد بالعهده عهد الامامة لا النبوة يدل على ذلك صدور الآية حيث
خاطب ابراهيم بقوله تعالى الى جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين لا ناقول
عهد الامامة في الآية هو عهد النبوة لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا فارد بقوله اني جعلك للناس
اماما جعلك للناس نبيا واثنى الله تعالى اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة أولى بذلك أي بال لا ينال
الظالمين وأما القائلون يجوز صدور الذنب عن الانبياء بوجه فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم صدور
الذنب عن الانبياء بوجه منها قوله تعالى لنبى عليه السلام عفا الله عنهم اذنب لهم قوله تعالى ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الآية تدل على صدور الذنب من النبي صلى الله عليه وسلم أما الآية
الاولى فلان العفو دال على تحقق الذنب وأما الآية الثانية فلان المغفرة بعد تقدم الذنب صريح في
صدور الذنب اجاب المصنف رحمه الله تعالى بان نحو هذا محمول على ترك الاولى جمع بين الدينين
لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو وانقراض كان جميع العبادات صادرة من النبي صلى الله عليه
وسلم في محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة لا ناقول لا محذور في ان يكون جميع العبادات
في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة انما يكون
اذا لم من ترك الاولى فوات مصلحة أو حصول مصرة وسها واقعة آدم فان قوله تعالى وعصى آدم ربه
فغوى فانه يدل صريح على انه صدر منه المعصية وادم نبى بالاتفاق اجاب المصنف رحمه الله تعالى
بان واقعة آدم قبل نبوته اذ لم يكن لا آدم حينئذ امه ولا ابو جد النبي الا اذا كان له امه وقوله تعالى ثم
اجتباه ربه فتاب عليه وهدى أى جعله نبيا ومنهم من اعترض عن قصة آدم بان قوله وعصى آدم ربه
أراد به وعصى أولاد ادم كقوله تعالى واسأل نضرته والذي يؤكده قوله تعالى في قصة آدم
وحواة ولما اتاهما صالحا جعلا له شره فجاءا ناعما وبالانسان لم يشرك آدم ولا حواة وانما اشرك
أولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسا فزعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى
ولقد هذنا الى ادم من قبل ففسى واعرض عليه بان ابليس وكوا آدم وقتا موسوعة أمر النبي فقال
ماها كابر كما عن هذه الشجرة الان انكمو بالملكين او نكوا بامر مع هذا التذكري يمنع النسيان وقد اجيب

عنه بأنه يجوز أن يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والافلاوجه لقوله تعالى فنتسى وأبضاعنا لله تعالى على ذلك في قوله تعالى ألم أنهم كانوا على الشجرة وآدم وجوا واعتزوا بالزلة وقالوا بنا ظالمنا أنفسنا فقبل الله تعالى قوتهم فقال فتاب عليهم وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم أن آدم كان منذ كرا للنسي لكنه أقدم على تناول التأويل وهو من وجوه أحدها زعم النظام أن آدم فهم من قوله تعالى ولا تقربوا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكافة هذا كما يكون إشارة إلى الشخص قد يكون إشارة إلى النوع كقوله عليه الصلاة والسلام هذا وضو لا يقبل الله الصلاة إلا به وزعم آخرون أن النسي وإن كان ظاهراً في التوريم لكنه ليس نصافيه وصرفه عن الظاهر لدليل غيره عنده وبالجملة إذا تعارضت الدلائل فلا خلاص إلا بالتأويل أو التوقيف ومنها قول إبراهيم هذاري فإنه كفر وقد صدر عن إبراهيم عليه السلام وهو يني بالانفاق أجاب بأن قول إبراهيم هذاري على سبيل الفرض فإن من أراد إبطال قول يفرضه أو لا يشرطه ومنها قول إبراهيم بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب ذنب وقد صدر من النبي صلى الله عليه وسلم ذنب أجاب عنه بوجهين أحدهما أن إبراهيم قال هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحب زعمي ويعتقد أنه قادر على الكتابة أنت كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وتأييدها إن استناد الفعل إلى الكبير استناد الفعل إلى السبيل لأن تعظيم الكفار والصنم حل إبراهيم عليه السلام على أن جعله جذاً ومنها نظر إبراهيم في النجوم بعلم حاله من تأثير النجوم لقوله تعالى فنظر نظره في النجوم فقال في سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله في سقيم كذب لأنه لم يكن سقيماً وإنما كذب أجاب بأن نظر إبراهيم في النجوم ليس لتعرف حاله من تأثير النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال والتعرف من صنعه تعالى والنظر في النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى وينفكرون في خلق السموات والأرض وإن قوله سقيم يجوز أن يكون أخباراً عن سقيم حال أو عن سقيم متوقع في الاستقبال فلا كذب ومنها إخفاء يوسف حربه عند بيعه فإنه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب أجاب عنه أنما أخفى يوسف حربه لاشعاره بالقتل أن أظهر حربه وكان قبل نبوته ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تعالى وهم بها ألهم بالزنا ذنب أجاب بأن هم يوسف جبلي لأن ميل الرجل إلى المرأة جبلي ليس بنقص في حق الرجال بل صفة محمودة غير اختيارية ومنها جعل يوسف سقائته في وحل أخيه ليهتمه بالسرقه وذلك خيانة والخيانة ذنب أجاب بأن ذلك ما وافقه أخيه ليعيم عنده فلا يكون خيانة فلا يكون ذنباً ومنها ما صدر من أخوة يوسف من القائه في غيابة الحب وإيذائهم وكذبهم بأن الذنب أهل يوسف وكل هذا ذنب أجاب بأننا لا نسلم أن أخوة يوسف أنبياء وإن سلم أنهم أنبياء فما صدر منهم لم يكن في حال نبوتهم ومنها قصة داود والطمع في امرأة أخيه أو ريكاً قال الله تعالى على لسان الملائكة أن هذا أخيه تسع وتسعون نجمة ولى نجمة واحدة فقال أكفلنهما وعزنى في الخطاب وكل ذلك ذنب أجاب بأن قصة داود عليه السلام لم يثبت معها على ما ذكره والآية لا تدل على ما ذكره بل تحفل غيره هذا حال عصمة الأنبياء بعد الوحي وأقبل الوحي فلا كثرة ومنعوا جواز الكفر وافتاء الكذب والاصرار على الذنب لا الزل عن النبي الثقة بالكلمة وجوزوا صدور المعصية منه على سبيل التدور كقصصه أخوة يوسف وإلى وافض أو جوا عصمة الأنبياء عن الذنب والمعاصي مطلقاً كبيرة أو صغيرة عمداً أو سهواً أو قبل البعثة أو بعدها قال ﴿تنبه العصمة ملكة نفسانية تمنع عن الفجور وتوقف على العلم بمطالب المعاصي ومناقب الطاعات وتثابرت في الأنبياء بتابع الوحي على التذكر والاعتراض على ما يصدرونهم سهواً والعقاب على ترك الأولى وقيل هي كون الشخص بمحض تمنع الغلب عنه لمعصية في نفسه أو بدنه ومنع بأنه لو كان كذلك لما استحق المدح على معصيته ولا تمتنع تكليفه وبقوله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي ولولا أن نبينا لكان كذا لما استحق المدح على معصيته ولا تمتنع تكليفه وبمعنى عصمة الأنبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتوقف على العلم بمطالب المعاصي ومناقب

الطاعات اعلم ان الهيئة النفسانية ان لم تكن راضية سميت حالاً وان كانت راضية سميت ملكة
والهيئة النفسانية التي تقع صاحبها عن القصور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات انما تصير
ملكه بان يعلم صاحبها مثالب المعاصي أي معايها ومناقب الطاعات لان الهيئة المانعة من القصور اذا
تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راضية
لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات رغب في الطاعات ورغب عن المعاصي فقطع ولا يعصى
فتصير هذه الهيئة راضية وتنتأ كدهذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على نذكر ذلك العلم والاعتراض
على ما يصدرونه وهو العتاب على ترك الاولى فانه متى صدر عنهم شيء هو أو تركوا ما هو أو لم يتركوا
مهما بل باعتوا أو بينهم عليه وضيقت الامر فيه عليهم تنأ كذلك الملكة وقيل العصمة كون لشخص
بجيت يمنع عنه الذنوب بخاصة في نفسه أو بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك
لما استغنى صاحبها بالمدح على عصمته ولا تمتنع تكليفه وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب وأما
النقل فلنقله تعالى قل انما ابشر مثلكم يوحي الى وقوله تعالى ولولا ان ينزل لك لقد كنت تركن اليهم
شأناً بل فان الآية الاولى تدل على ان النبي مثل الامه في حق جواز صدور المعصية منه والآية
الثانية تدل على ان الله تعالى يثني على عدم الركون اليهم والاركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي
هو ذنب غير ممتنع قال (الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب اليه أكثر المجتهدين
والشيعة خلافاً للجمهور المعتزلة والقاضي وأبي عبد الله الحلبي منافي للملائكة العلوية اخرج الاولون
بوجود الاول انه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم والحكيم لا يأمر الا افضل بخدمة المفضل الثاني ان
آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة لانه كان يعلم الامماد منهم فكان افضل له لقوله تعالى
قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر أشق لانها مع الموانع من الشهوة
والغضب والوسوسة ولانها تنكفية مستنطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية منصوص عليها
فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات اجزها أي أشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم
ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فحين لم يكن نبيا من الاكلين فيبقى معمولاً به في حق
الانبياء واجتنب الا تخرون أيضاً بوجوه الاول قوله تعالى لن يستخف المسبح أن يكون عبد الله ولا
الملائكة المقربون الثاني اطراف تقدم ذكرهم على ذكر الانبياء الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن
عبادته استدلل بعدم استكبارهم على ان البشر لا ينبغي ان يستكبر ولا يناسب ذلك مما ثبت
تفضيلهم الرابع قوله تعالى ولا أقول لكم اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونوا ملكين الخامس الملك
معلم النسب والرسول فيكون افضل من المتعلم والمرسل اليه السادس الملائكة أرواح مجردة عن
الرزائل والآفات النظرية والعملية مطلعة على أسرار الغيب قوية على الافعال الجبسية سابعة
الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يصحون الله ما أمرهم ويقعون ما نهيهم
وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون) أقول المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة
ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة أكثر المجتهدين والشيعة خلافاً للجمهور المعتزلة والقاضي أي بكر
الباقين وأبي عبد الله الحلبي من أصحابنا في الملائكة العلوية قائمهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية
افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية اخرج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقاً
بوجوه أربعة الاول انه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
الآية ولاشأن السجود المأمور به بسجود خادمة لا بسجود عبادة فلو لم يكن آدم افضل من الملائكة
لما أمرهم الله تعالى بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يأمر الا افضل بخدمة المفضل الثاني ان
آدم أعلم من الملائكة لانه عليه السلام كان يعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال استوفوا بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم

لنا الاماعلمتنا انك انت العليم الحكيم فكان آدم افضل من الملائكة لقوله تعالى قل هل يستوى الذين
يعلمون والذين لا يعلمون الثالث طاعة البشر اشق من طاعة الملائكة لان طاعة البشر مع الموانع من
الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر تكاليف مستنبطة
بالاجتهاد وطاعة الملائكة ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوص عليها لاستنبطة بالاجتهاد
واذا كان طاعة البشر اشق تكون افضل لقوله عليه السلام افضل العبادات احزها أى أشقها
الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فحين لم يكن
نيبامن الاكين فبقى معمولابه فى حق الانبياء فتكون الانبياء افضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون
الانبياء افضل من الملائكة واحتج الاخرى على القائلين بان الملائكة العلوية افضل من الانبياء
ايضا بوجه ستة الاول قوله تعالى ان يستكشف المسيح ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون
فهذا السياق يقتضى تفصيل الملائكة المقربين على عيسى عليه السلام لان البلاغة تقتضى الترتى
من الأدنى الى الأعلى وفيه نظرفان التصاوى لما عاينوا ولادة عيسى عليه السلام بغير اب اعتقدوا انه
ابن الله وليس بعبد الله استبعاد الان يكون العبد بولد بغير اب فقال تعالى ان يستكشف المسيح ان يكون
عبد الله بسبب انه خلقه الله تعالى بغير اب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بالواسطة اب
وامم معلوم ان الترتى من الأدنى الى الأعلى من هذا الوجه لا يلزم أن يكون الأعلى من هذا الوجه
افضل الثانى اطراف تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل على ان الملائكة افضل
من الانبياء وفيه نظرفان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم فى الذكر باعتبار
تقديمهم فى الوجود الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدلى بعدم استكبار الملائكة عن
عبادة الله تعالى على ان البشر ينبغي ان لا يستكبروا لاناسب ذلك ما رتبته تفضيلهم وفيه نظرفان عاينه
أن يكون الملائكة افضل من البشر الذى يستكبر عن عبادته ولا يلزم أن يكونوا افضل من الانبياء الذين
لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تعالى ولا أقول لكم فى ملك وقوله تعالى الا أن تكونوا ملكين أى
الا كراة ان تكونا ملكين سياق الآية الاولى يدل على ان الملك افضل من النبى وسياق الآية الثانية
يدل على ان الملك افضل من آدم ونوحا وفيه نظرفان الآية الاولى لا تدل على ان الملك افضل بل تدل
على ان الملك لا يتبع الوحى والنبى يتبع الوحى بدليل قوله تعالى ان اتبع الاما بوحى الى وهذا يدل على
ان النبى افضل والاية الثانية تدل على تفصيل الملك على آدم وقت مخاطبة ايليس ولم تدل على
تفضيله عليه بعد الاجتباء الخامس ان الملك معلم النبى والمرسل اليه ولا شك ان المعلم افضل من
المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما ان النبى افضل من الامة المرسل اليهم وفيه نظرفان المعلم
افضل من المتعلم فيما يعلمه لافى غيره ولا فيما يعلمه دائما بل قبل تعلمه والقياس على النبى بالنسبة الى
أمنه ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى ذلك الشخص الحاكم يبلغ رسالته لا يلزم أن
يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الحاكم السادس الملائكة ارواح مبرأة عن الرذائل والآفات
النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشا الاخلاق الذميمة مطلعة على أسرار
الغيب قوية على الافعال الجبيسة من تصرف السحاب والزلزال القرية سابقة على الخبرات مواظبة
على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويقعون ما يؤمرون وقوله تعالى لا يعصون
الليل والنهار لا يفترقون قال السادس فى الكرامات أنكرها المعتزلة لأبابا الحسين والاستاذ أبو اسحق
منا ناصفة أصف ومريم لم تظهرت على يد غير الابناء لالتبس النبى بالمنفى قلنا لا بل بغير النبى بالهتدى
والدعوى والله أعلم أقول المبحث السادس فى الكرامات الكرامات حادثة عندنا وعند أبي الحسين

البصري من المعتزلة أنكرها سائر المعتزلة والاستاذ أو اصبحت منالان الصكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت فإن الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل لقصة آصف فإنه أحضر عرض بلفظ قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى قال الذي هنده علم من الكتاب أنا آتيتك به قبل أن يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور الخارجة للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة صهرم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا صهرم في لك هذا قالت هومن عنده الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة أصحاب الكهف وابشهم في الكهف ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذا دوى القرقيص الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيبنا لئلا نكون ممن فاضر بنا على آذانهم في الكهف ستين عددا وقوله تعالى وابشوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا اخرج المنكروين من الجوارق لوظهورت على غير الانبياء ولا انبيس النبي بالمنبي لان غير الانبياء من غيرهم اغاؤا بسبب ظهورت وورق العادات منهم اذا الامه تشاركتهم في الانسانية ولو ازمها فلو لا ظهور المعجزة عليهم لما قنعوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لا تنبى النبي بالمنبي قلنا لا نسلم انه يلبيس النبي بالمنبي بل بقية النبي بالتعدي ودعوى النبوة فاذا أظهر الخارق للعادة مقرونا بالتعدي والدعوى علمنا صدقه ﴿ قال ﴾ الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث الاول في اعادة المعدم وهي جائزة خلافا للعكس والكرامة والبصري من المعتزلة لنا ان لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمنع لذاته أو شئ من لوازمه فيمتنع ابتداء أو شئ من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه والنظر الى ذاته من حيث هو واختبر وجوده الاول انه في محض فلا يحكم عليه بامكان العود الثاني انه لو أمكن لوقوعه ولو وقع لم يثبت عن مثله المبتدأ معه حال عوده الثالث انه لو أمكن لا يمكن اعادة الوقت المبتدأ فيه واعدادته فيه فيكون مبتدأ معادامعا وهو محال والجواب عن الاول ان قولنا لا يحكم عليه حكم وهو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد دعوته الى المتنع ونفس العدم وعن الثاني ان كل مثليين فهما متميزان بالشخص في الخارج لا بحالة وان اشبهه عليهما والام يكونا مثليين بل هو هو وعن الثالث ان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ فإنه أمر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث النبوة ﴿ أقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه غانية مباحث الاول في اعادة المعدم الثاني في حشر الاجساد الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاهحاب الكبائر السادس في اثبات عذاب القبر السابع في سائر السمعات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة المعدم اعادة المعدم جائزة عندنا خلافا للعكس والكرامة وفي الحين البصري من المعتزلة لنا ان الشئ لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمنع وجوده لذاته أي لذات ذلك الشئ أو شئ من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرور وقوان امتنع وجوده بعد عدمه لشي من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشئ من حيث هو فان قبل الشئ بعد العدم تمتنع الوجود وذلك لامتناع الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف أمر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه بأنه تمتنع لذاته أو لغيره لانه لا يصح لان الحكم على الشئ يستدعي امتياز الحكم عليه عن غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو منافي للعدم لا نقول الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا ورد هذا بان الحكم على ما تمتنع وجوده تمتنع من حيث كونه تمتنع ويمكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدم بأنه يمكن عوده يقتضي ثبوت في الذهن والمعدم له ثبوت في الذهن أحيب بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فإنه يجوز ان يقال هذا الوصف عن الماهية بعد

العدم لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كالا يكون الماهية
الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك لا تكون الماهية الموصوفة
بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود واجب العدم بل هو اقبل للوجود واليه اشار بقوله تعالى
وهو اهل عليه اللهم الا اذا رغبنا لامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرف ان الوجوب بشرط
الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات واحتمل المنكرون بجواز اعادة
المعدوم بوجوه ثلاثة الاول ان المعدوم في محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود
لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فلاشارة العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن
فهو ممتنع الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجوده لم تكن معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض
انه معاد لانفسه وان كانت الاشارة العقلية الى ما يعاين الصورة التي في الذهن وما يعاين الصورة
التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فليزمن ان يكون كل ما يمكن ما عاينه معاد فان الصورة
التي في الذهن تماثلها اشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له
بل هو في محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده
والا لكان الحكم بامكان العود محضاً هذا خالف فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي الى ان يقول بان
كل مستأنف معاد أو القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان
العود باطل الثاني لو امكن اعادة المعدوم لا يمكن ان يوجد مثله بل لا عنه ممتد في وقت اعادته فانه اذا
امكن ان يوجد فرد من افراد ماهية فوعيه لا يكون نوعاً مخصصاً في شخص مكنف به وارض مشخصة
بعد العدم جازان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يغير عن مثله المبتدأ معه حال عوده فان
الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها الثالث انه لو امكن عود
المعدوم لا يمكن اعادة الوقت المبتدأ منه وامكن اعادته في ذلك الوقت فيكون ممتداً من حيث انه معاد وهو
متناقض واجيب عن الاول بان قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم فيتناقض تقرير هذا الجواب
بقول ابيسط ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يتخلو ما ان يكون هذا الحكم
محضاً ولا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه مع الاشارة اليه فلا يمتنع
الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم محضاً يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان
العود محضاً وهو المطلوب ورد هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قوله وان كان محضاً فقد صح الحكم على
المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود
لا على المعدوم وقد عارض هذا الوجه بان يقال المعدوم في محض لا هوية له أصلاً فلا يصح الحكم عليه
بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فلاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته
التي في الذهن فليزمن عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما عاينها وهو
كثير فليزمن امتناع كل مستأنف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع
العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه
ممتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستأنف أو القول بان المعدوم حال
العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل واجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع
الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا تتوقف على هويته الثابتة فان ما لا يثبت له
يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه وان ما لا هوية له فيمتنع الاشارة اليه
بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة
وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته
الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود

باعتبار انه لن يمحض لاهوته بل يقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود عليه باعتبار ان صورته في الذهن
وصحة العود باعتبار انه في محض لاهوته غير متصور ولا يقبله العقل قال المصنف وهذا الوجه منقوض
بالحكم على ما لم يوجد بعد كما يحكم على من سيولد بأنه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بأنه
مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بأنه مقابل الوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع
والعدم لا يقتضي ثبوته في الالعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج
والتحقيق في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما عاينل صورته التي في الذهن قوله وما عاينل
صورته التي في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم ولكن
لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وحينئذ جاز ان يكون ذلك
المعدوم وهو المطلوب فان كلا منافي جواز العود لافي وجوبه واما قوله فيلزم أن يكون كل ما عاينل معاد اقلنا
لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم أن يكون كل ما عاينل معادا وأجب عن الثاني بان كل
مثلين فهما متمايزان بالثبوت في الخارج لا محالة وان اشتهى علينا والاخر وان لم يتبين التشان بالثبوت لم
يكونا متمايزين بل هو هو التحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم أن يكون فرق بين
المبتدا والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فيجوز أن يفرق بينهما ببعض العوارض واصلو كان هذا الدليل
صحيحا يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ماذ كرت فلم يبق بينهما فرق وأجيب عن الثالث بان اعاد ذلك
الوقت لاستلزم كونه مبتدأ فان كون الشيء مبتدأ يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير
مسبوق بحدوث البتة وهذا الامر غير متحقق في المعاد الممسوق بحدوث وهو حدوثه أولا فلا يلزم
أن يكون مبتدأ أو معاد اما بل يكون معاد او قيل العدم كان مبتدأ ويجوز أن يكون الشيء الواحد مبتدأ
ومعاد باعتبارين **ق** قال **(الثاني في حشر الاجساد اجمع الملبوس على انه تعالى يحيي الابدان بعد**
موتهم ونفوسهم لانه يمكن عقلا والصادق أخبر عنه فيكون حقا اما الاول فلان اجزاء الميت قابلة للجمع
والحياة والامتنع فيهما قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر على جمعها
وايجاد الحياة فيها لتعمل قدرته على جميع الممكنات فنثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني فلانه
ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه اشار حيث قال عز وجل قل
يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم قيل لو اكل انسان انسانا آخر وصار جرا منته فلما كور
اما ان يعادى الاكل اولما كور منه واما ما كان ولا يعود أحدهما بتمامه وأيضاً لما قصود من البعث اما
الابلام أولا لانه اذا ودفع الالم والاول لا يلبق بالحكيم والثاني محال لان كل ما يتقبل لذته في عالمنا فهو دفع الم
ويشهد له الاستقراء والثالث انه يكفي فيه الابقاء على انعدم فيضيق البعث والجواب عن الاول بان المعاد
من كل واحد اجزائه الاصلية التي هي الانسان فانها هي الباقية من اول عمره الى آخره الحاضرة لنفسه
لا الهيكل المتبدل المغفور عنه في أكثر الاحوال والما كور فضلا من المتغذى فلا يعاد فيه وعن الثاني ان
فعلة لا يستدعي عرضا وان سلم فالقصود هو لا لاداد الاستقراء ممنوع وان سلم فلم يجوز أن تكون اللذات
الاخرية متشابهة للذات الدنياء في الصورة لافي الحقيقة **(أقول المبحث الثاني في حشر الاجساد اختلف**
الناس في المعاد فاطبق الملبوس على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فن ذهب الى امكان اعادة
المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى
يقرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يوثف بينها ويخلق فيها الحياة وما لا انبياء عليهم السلام الذين سبقوا على
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فانظروا من كلامهم ن موسى عليه السلام لم يذكرا المعاد البدني ولا انزل
عليه في التوراة لكن جاء ذلك في كتب الانبياء عليهم السلام الذين جاؤا بعده كقر قبل وشيعا عليهم
السلام ولذلك أقروا له وبه وما في لا نجعل قصده كرا ان الاخبار يصرون كلالا نكمه ويكون اهم الحياة

الابدية والسعادة العظيمة والافلاك المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه
المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني في مثل قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله
تعالى الذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله كبر واما الجسماني فقد جاء في القرآن
العزير اكثر من ان يحصى واكثر مما لا يقبل التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها لذي انشاء اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاحداث الى ربهم ينسلون وقوله
تعالى فسيقولون من بعدنا ناول الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى يحسب الانسان ان لن نجتمع عظامه
بلى فادين على ان نسوي بشاءه وقوله تعالى انذا كننا عظاما متفرقة وقوله تعالى وقالوا الجلود هم لم شهدتم علينا
قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى
يوم نشقق الارض عنهم مراء ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشرها ثم
نكسوها لحما وقوله تعالى اقلنا يعلم اذا بعثرنا في القبور وحصل ما في الصدور وقوله تعالى قل ان الاولين
والاخرين لهموهون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت ذلك فنقول اجمع
المسلون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لا يمكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون
حقا اما الاول وهو انه يمكن عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والمفاعل اما بالنظر الى القابل
فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والاي ولو لم تكن قابلة للجمع والحياة لم تصف بالجمع والحياة قبل
الموت واللازم باطل واما بالنظر الى المفاعل فلان الله تعالى عالم باعين اجزاء كل شخص على سبيل
التفصيل لكونه عالم بجميع الجزئيات وقادر على جميع الاجزاء واما إيجاد الحياة فيها اول قدرته على
الممكنات واذا كان كذلك بلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان المصدق اخبر عنه
فلا يثبت بالتواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم اثبت المعاد الجسماني وفي القرآن العظيم جاء اثبات المعاد
الجسماني اكثر مما يحصى والى امكانه ووقوعه اشار بقوله تعالى قل يحييها الذي انشاءها اول مرة وهو
بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر صار جزء بدن المأكول
جزءا من بدن المأكول فما اكل المأكول اكل اكل اكل منه واما ما كان فلا يعود احدهما
بتمامه وايضا فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى بان يعاد جزء بدن الاخر وجعله جزءا لبدنهما
معماحل فلم يبق الا ان لا يعاد واحد منهما او ايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذا ودفع الالم
والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكم اذ لا يليق به والثاني محال اذ لا ذلة في الوجود لان كل ما تضلل
في عالمه انه لا ذلة فهو في الحقيقة ليس بالذلة بل كل ذلك دفع الالم يشهد لذلك الاستفراء والثالث ايضا
باطل لانه يكفي فيه الإبقاء على العدم فيكون البعث ضائعا واجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد
منهم اجزاء واصليه التي هي الانسان لا المتبدلة ولا الهيكلي الذي يفصل عنه الشخص في اكثر
الاحوال فان الاجزاء الاصليه هي الباقية من اول عمره الى آخره الحاضرة لنفسه والاجزاء الاصليه
للمأكول منه فضل لا كل فردة الى المأكول منه اولى فلا يعادى الا كل مقتدى واجيب عن الثاني
بان فعله تعالى لا يستدعي غرضا ولا يسئل عما يفعل ولئن سلم ان فعله يستدعي غرضا فيكون
الفرض من البعث الا ان الله لا يذل ولا يذل في الوجود ممنوع لما في باب الذلة والالام لا نسلم ان كل ما تضلل للذة
فهو دفع الالم بل في الوجود لذات حقيقة في عالمنا ولئن سلم انه ليس للذة وجود في عالمنا فلم يجوز ان تكون
الذات الاخرية مشابهة للذات الدنيا في الصورة بخلافه لها في الحقيقة فلا تكون الذات الاخرية
دفع الالام بل تكون لذات خاصه عن شائبة دفع الالم قال ﴿ تنبيه ﴾ اعلم انه لم يثبت انه تعالى
يعدم الاجزاء ثم يعيدها وانفس بخوفه تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف لان التفريق ايضا
هلاكا اقول هذا تنبيه على ان القول بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت
بدليل قاطع على ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها وانفس بخوفه تعالى كل شيء هالك الا

وجهه والهلاك الفناء ضعيف لاننا نسلم ان الهلاك هو القضاء بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع ونفوق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكها كالحق ان الشيء في الازمنة بمعنى الممكن فحسنى الازمنة ان كل شيء هالك في حد ذاته غير هالك بالظن الى وجهه وهو كذلك فان كل شيء أي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود وبالظن الى الله تعالى وجود فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهرها ﴿٣﴾ قال ﴿الثالث في الجنة والنار قالت النفاة الجنة والنار اما ان يكونا في هذا العالم فيكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لانهم لا تنفرد ولا تختلط الفاسدات واما في عالم العناصر فيكون الحشر تنامخا وفي عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم كرى فلو فرضت كرة أخرى حصل بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الثاني لو حصلت فيه العناصر لمكانت متميزة لهذه العناصر مائة الى احيائها ومقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احيائها ذلك العالم طبعاً وقسرا دائماً وكلاًهما محالان والجواب لم لا يجوز ان تكونا في هذا العالم كما قبل الجنة في السماء السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن وامتناع الخلق ممنوع والنار تحت الارضين والفرق بين هذا والنامخ ان ورد النفس الى بدنها المعاد والمؤلف من اجزائه الاصلية والنامخ رد النفس الى مبتدأ وفي عالم آخر ولزم بساطة كل محيط واستلزامها كرية الشكل وامتناع الخلاء كلها ممنوعة وان سلم فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم ذلك من كوزين في حقن كرة أعظم منهما وجوب غائل عنصرى العالمين مطلقاً ممنوع لا مكان الاختلاف في الصورة والهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات والوظائف ﴿٤﴾ أقول: لمبث الثالث في الجنة والنار قال نفاة الجنة والنار اما ان تكونا في هذا العالم اما في عالم آخر فان كانتا في هذا العالم فاما ان تكونا في عالم الافلاك أو في عالم العناصر والاول محال لان الافلاك لا تنفرد ولا يختلطها من الفاسدات وكونها في الافلاك يقتضى خرقها لان الانهار والاشجار والدركات التي فيها الدبران في الافلاك تقتضى خرقها واختلاطها مع اجسام الفاسدة وهو باطل والثاني وهو ان تكونا في عالم العناصر يقتضى ان يكون الحشر تنامخا وان كانتا في عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كرى لا افلاك البسط على ما سبق فشككه الكرة ولو فرض عالم آخر كان كرى فلو فرض كرة أخرى حصل بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار حصلت فيه العناصر ولو حصلت فيه العناصر لمكانت متميزة لهذه العناصر مائة الى احيائها مقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة في احيائها ذلك العالم طبعاً فيلزم ان يكون الجسم واحد مكاناً بالطبع وهو محال وان كانت ساكنة في احيائها ذلك العالم قسراً دائماً وهو محال أيضاً والجواب لم لا يجوز ان تكون الجنة في هذا العالم وتكون في عالم الافلاك كما قبل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى في السماء السابعة ولقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو افلاك الثامن عند المتقدمين قوله الافلاك لا تنفرد فنامخ الخلق على الافلاك ممنوع ولم لا يجوز ان تكون النار في هذا العالم تحت الارضين وقوله لو كان كذلك لكان الحشر تنامخا قلنا لا نسلم والفرق بين الحشر في هذا العالم والنامخ ان الحشر في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معاداً بعينه أو الى البدن المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معاداً بعينه والنامخ رد النفس الى بدن مبتدأ أو يكون الحشر في عالم آخر قوله لا افلاك بسط فشككه الكرة قلنا لا نسلم بساطة كل محيط وثمن سلم فلا نسلم استلزام البساطة كرية الشكل وثمن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نسلم امتناع الخلاء والحاصل ان امتناع كونهما في عالم آخر مبني على بساطة كل محيط واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه مقدمات ممنوعة وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه الجنة والنار كوزين من كوزين في حقن كرة أعظم منها لا يحصل بينهما خلاء ولا نسلم انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لمكانت متميزة لعناصر هذا العالم في عام الحقيقة

فان وجوب عقائل عنصرى العالمين مطلقا أى فى تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف فى الصورة أو
الهيولى وان حصل الاشتراك فى الصفات واللازم بان يكون نازكاً فى العالم مثلاً حارة بابيه طالبة لمعبر
فذلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذلك القول فى سائر العناصر لحواسها تترك الحقائق بالماهية فى
الصفات واللازم **قال** فرع الجنة والنار مخلوقتان خلافاً لى هاشم والقاضى بمسند الجبار لما
قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين لا يقال انما يكون عرضها عرضها من ان وقت
فى احيازها وذلك انما يكون بعد فناءها للاحتالة تدخلى الاجسام لان المراد ان عرضها مثل عرضها
لقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض ولان عرضها لا يكون عين عرضها وقوله تعالى واتقوا النار
التي وقودها الناس والجاراة أعدت للكافرين واسكان آدم فى الجنة واخرجه عنها قالوا لو كانت الجنة
مخلوقة لما كانت دائماً لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والتالى بطل لقوله تعالى أكلها دائم أى ما أكلها
قلنا هو حتى قوله كل شئ هالك أى كل شئ مما سواه هالك معدوم فى حد ذاته بالنظر اليه ومن حيث هو
لان العدم بطراً عليه وان سلم فمخصوص جماعين الابد وأيضاً قوله تعالى أكلها دائم متروك الظاهر
لان المأ كقول لا محالة فىنى بالاك بل المعنى انه كلما فى شئ منها حدث عقيب مشله وذلك لا ينافى عدم
الجنة طرفة عين **اقول** هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار
خلفوا فى انها مخلوقتان الا ان ذهب الجهورى ان الجنة والنار مخلوقتان الا ان خلافاً لى هاشم
او القاضى بمسند الجبار لاقوله تعالى فى وصف الجنة وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين أخبر
لله تعالى عن اعداد الجنة بلفظ الماضى فدل على انها مخلوقة الا ان لا يلزم الكذب عن الله تعالى وهو
محال لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الا ان لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم باطل أما
الملازمة قطاهرة وأما بطلان الملازم فلانه انما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت فى احياز
السموات والارض ان ذلك وقعت فى غير احيازها وفى بعض احيازها لم يكن عرضها عرضها ما وقعها
فى جميع احيازها انما يمكن بعد فناء السموات والارض للاحتالة تدخلى الاجسام وهو محال لا نقول
المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض لقوله تعالى كعرض
السموات والارض ولا نبتغى ان يكون عرضها عين عرض الجنة وجنن يجوز ان يكون فوق السماء
السابعة فضاء يكون عرضها مثل عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي
وقودها الناس والجاراة أعدت للكافرين فانه أخبر بلفظ الماضى ان النار أعدت وخلقت فتكون
مخلوقة الا ان لا يلزم الكذب فى خبره تعالى ولنا أيضاً اسكان الله تعالى آدم عليه السلام فى الجنة
واخرجه عنها بسبب اكل الشجرة بعد نهيته تعالى عنها يدل صريحاً على ان الجنة مخلوقة الا ان
هاشم والقاضى بمسند الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الا ان لما كانت دائماً واللازم باطل أما الملازمة فنقوله
تعالى كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله هالك منعدم والجنة مما سوى الله تعالى فقد نتعدم
فلا تكون دائماً وأما بطلان اللازم فلعله تعالى أكلها دائم أى ما كوله الجنة دائماً اذا كان مأ كوله
الجنة دائماً يكون وجود الجنة دائماً اذا دام مأ كوله الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان
الجنة غير مخلوقة الا ان يلزم أيضاً ان لا تكون الدار مخلوقة الا ان أجاب المصنف أولاً بغير الملازمة وثانياً
بغير بطلان اللازم أما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الا ان عدم دوامها اقوله ما قوله تعالى كل
شئ هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله تعالى يتعدم قلنا لا نسلم ان قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه
يدل على ان ماسوى الله تعالى يتعدم فان معناه ان كل شئ مما سوى الله تعالى معدوم فى حد ذاته بالنظر
الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجوده لان كل ما هو ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق
الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجوداً وليس معناه ان ماسوى الله تعالى بطراً عليه العدم فلا يلزم من
كون الجنة مخلوقة الا ان طرأ على العدم عليها وان سلم ان معناه ان كل شئ مما سوى الله تعالى بطراً عليه

العدم فهو مخصوص بقوله تعالى أكلها دأتم فإنه يدل على أن الجنة دائمة لما سبق وجبئشد يكون معناه أن
 على شيء مما سوى الله تعالى وغير الجنة بطرأ عليه العدم وانما خصص جعابين الدليلين وإذا كان
 مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وأما منع بطلان الألازم فلا نالنا سلم
 دلالة قوله تعالى أكلها دأتم على دوام الجنة وذلك لأن قوله تعالى أكلها دأتم متروك انظار لان المراد
 بالاكل المأكل ولو عمتنع دوام المأكل لان المأكل لا يحالة بفنى بالاكل فلا يمكن أن يكون دائما بل
 معناه أنه كما فنى شيء من المأكل بالاكل حدث عقبيه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفه عين في قال
 (الرابع في الثواب والعقاب قالت المعتزلة البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه
 لانه انما شرع التكليف الشاق لغرضنا الاستحالة للعبث عليه وعود الفوائد اليه وذلك الغرض اما
 حصول نفع أو دفع ضرر والثاني باطل لانه لو أبقانا على العدم لاسترحنا لم نخرج الى تلك المشاق والاول اما
 أن يكون منفعة سابقة وهو مستفجع عقلا ولا حقة وهو المطلوب وأيضا قوله تعالى جزاء عما كانوا
 يعملون وأمثاله يدل على أن العمل يستدعي الثواب قلنا قد بيناه لا لغرض فعله ولا لعله حكمه
 ومع ذلك فلم لا يكتفى في حصول النفع سابق النعم والاستقباح ممنوع كغير والمعتزلة أو حوا الشكر
 والنظر في المعرفة عقلا لما سبق من نعمه والاية لا تدل على الوجوب لفظ الجزاء يكفي لإطلاقه كون
 الفعل علامة ودليلا وقالت المعتزلة والخارج أنه يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان اعفو
 نسوية بين المطيع والعاصي ولان شهوة الفسق من كبة قينا فلولم تكن بحيث تقطع بالعقاب كان ذلك
 اغراء عليه ولانه تعالى أخبر بان الكافرو الفاسق يدخلان النار في مواضع شتى والخلف في خبره محال
 والجواب عن الاول انه لو لم يعدب العاصي لكنه لا يشبه اثابة المطيع فلا نسوية وعن الثاني ان
 تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كاف في الاجحام وتوقع العقوبيل التوبة كتوقه بعد التوبة
 وعن الثالث انه لا يدل عليه شيء منها على وجوب العقاب في نفسه ثم قالوا وعبد صاحب الكبيرة لا يقطع
 كوعبد الكفار لوجوه الاول الا بالالمشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم بقوله تعالى بلى من كسب
 سيئة وأحاطت به خطيئته الاية وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا الثاني
 قوله تعالى في صفتهم ومهام عنها باثنتين الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بنفسه وذلك بسطة طما استحقه
 من الثواب لما بينهما من التنافي وأجيب عن الاول بان الخلود هو المكت الطويل واستعماله بهذا المعنى
 كثير وعن الثاني بان المراد من العقاب الكمالون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى أولئك هم
 الكفرة الفجرة وثوق بقاينه وبين الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار بقوله تعالى ان الخزي
 اليوم والسوء على الكافرين ان انا قد أوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى كلما أتى فيها فوج ساءهم
 خزيها أليأتكم نذرا قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا ولا يصلاح الا الاشقي الذي كذب وتولى يوم لا يخسر
 الله انجي والذين آمنوا معه والفاسق مؤمن بقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وهذا قطع
 مقاتل بن سليمان والمرجسة بانهم لا يعاقبون وعن الثالث يمنع الاستحقاقين ومما فاتهم بان استحقاق
 العقاب لو أحبط استحقاق الثواب اما ان يحبط منه شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب أبي هاشم
 أولا يحبط كما هو مذهب أبيه وكلاهما باطلان أما الاول فلا نال تأثير لمهم ما في عدم الآخر اما أن
 يكونا معا أو على التعاقب والاول محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني لان المعلوب المحبط
 لا يعود غالبا وأما الثاني فلا نال الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
 يره أقول المبحث الرابع في الثواب والعقاب قالت المعتزلة البصرية الثواب على الطاعة حق على الله
 تعالى واجب عليه لوجبهين الاول ان الله تعالى شرع التكليف الشاق فلا يخجلوا أن يكون شرعها
 لا لغرض أو لغرض والاول باطل لان شرعها لا لغرض عبث وهو مستحيل والثاني لا يخجلوا أن يكون
 الغرض عائد اليه أو عائد اليها والاول باطل لاستحالة عود الفوائد اليه والثاني وهو أن يكون الغرض

عائد اليها لا يتخلوا ما أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع ضرر والثاني باطل لأنه لو كان الغرض دفع
 الأمر لكان إيقاظاً على العدم أولى لأنه لو أبقانا على العدم لاسترحنا ولم ينجح إلى تلك المشاق والاعتاب
 به الكن لم يبقنا على العدم دل على أن الغرض ليس دفع الضرر الأول وهو أن يكون الغرض حصول
 المنفعة لنا ما أن يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحياة
 والصحة وما تتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقيم عقلانه لا يلبق بالجواب الكريم
 الحكيم أن ينعم على أحد ثم يكلفه المشاق من غير أن يحصل للمكلف نفع حال التكليف أو بعده وما أن
 يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة أي منفعة تحصل بعد التكاليف وهو المطلوب فإن الثواب
 هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكاليف فثبت أن الغرض من التكاليف هو الثواب على
 الإيمان بما فوجبه على الله تعالى إثبات قوله تعالى وجوده من كمال اللزوا الذين جزاء عما كانوا يعملون
 يدل على أن العمل بسبب الثواب قلنا في الجواب عن الوجه الأول أن قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب
 الثالث في أفعاله أنه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا قلنا لا يكتفي أن يكون الغرض من التكاليف
 شكر النعم السابقة والاستعجاب ممنوع سيما الحق أنه لا يوجب بالنسبة إلى الله تعالى وكيف يكون الغرض
 من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف فيجاء منه والمعتزلة أو جوا الشكر والنظر في المعرفة
 لأجل ما سبق من نعمة وفي الجواب عن الوجه الثاني أن الآية وهي قوله تعالى جزاء عما كانوا يعملون
 لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل تدل على وقوعه وقوله ولفظ الجزاء إشارة إلى جواب يدخل
 مقدر نقر بالداخل أن الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتيبه عليه نحو قول القائل
 إن أحسنت إلى فلان كذا أقرر بالجواب أن يقال لا نسلم أن أجره شيء يجب ترتيبه عليه بل يكفي لإطلاق
 لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلاً وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله عقاب
 الكافر وصاحب الكبيرة فيجوز ثلاثة الأول أن العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي
 التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافي العدل والضرورة
 لكنه تعالى عدل بالاتفاق الثاني أن شهوة الفسوق مركبة فينا فلم تكن بحيث تقطع بالعقاب على
 الفسوق **ك** أن ذلك أغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لا نألو شككنا في العقاب على الفسوق
 وشهوة الفسوق وداعيتها لمخولقة فينا لم تترك الفسوق لأجل تحقق الوصول إلى المشتهيات مع الشك
 في العقاب عليه الثالث أن الله تعالى أخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى
 وسبى الذين كفروا إلى جهنم زمراً وقوله تعالى ونسوق المحصرين إلى جهنم وردوا الخلف في خبر الله تعالى
 محال فوجد دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب عن الأول أن العفو عن العاصي لا يقتضي
 التسوية بينه وبين المطيع لأنه تعالى وأن لم يعذب العاصي لكنه تعالى لا يشبهه إمارة المطيع فلا يلزم
 التسوية على تقدير العفو عن العاصي وعن الثاني أنه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي
 فإن أغلب طرف العقاب على العفو بالتمديد والتوعيد كما في الإجماع أي المنع وأيضاً لو كان العفو
 قبل التوبة يقتضي الإغراء على الفسوق لكل العوايد التوبة يقتضي الإغراء أيضاً بعين ما ذكرتم
 وأنتم محترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالإلزام مشترك فيما يكون جوابكم عنه يكون
 جواباً عنه وعن الثالث أنه لا يدل شيء من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه
 بل غاية ما في الباب أنها تدل على وقوع العقاب ولا تدل على أن الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو
 المستأزع فيه ثم المعتزلة بعد إثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا بعد صاحب الكبيرة لا ينقطع
 كان وعبد الكافر لا ينقطع لوجوه الأول الآيات المشتملة على لفظ الحد أو في وعبد أصحاب
 الكبائر كقوله تعالى بل من كذب بشئ وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون
 وقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً

فخر آؤه جهنم خالدتهم الان من في الآيات الثلاث لا عموم متناول كل من كسب سيئة وكل من بعصى الله
 وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمناً فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل مؤمناً تعدد الثاني
 قوله تعالى في صفته أصحاب الكبائر ان الفجار في حميم يصلونهم يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على ان
 الفجار الذين من جملتهم أصحاب الكبائر دائمون في النار اذ لو خرجوا عنها المصار واغابوا بين عنها والآية
 تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بنفسه لما سبق واستحقاق العقاب
 بنفسه سقط ما استحققه الفاسق من الثواب قبل ارتكابه الفاسق لما بين العقاب والثواب من التنافي
 لان العقاب والمضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقصورة بالاستحقاق والثواب هو المنفعة
 الدائمة المستحقة المقارنة لتعظيم الخالية من الثواب فيمنع الجمع بين استحقاقهما ما واجب عن الاول
 بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى أى المكث الطويل كثير مستغنى عن ذكره
 لشهرته وعن الثاني بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار يدل على قوله تعالى أو لئن
 هم الكفرة الفجرة وأيضاً يجب حمل الفجار على الكفار توفيقاً بين قوله تعالى وان الفجار في حميم وبين
 الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
 فهذه الآية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين ثم ان من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله
 وبنا انك من تدخل النار فقد أخرج به فلما يحصل الخزي لا الكفار لم أن لا يدخل النار الا الكفار
 وقوله تعالى حكاه عن موسى عليه السلام أنا قد أوحى اليك ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه
 الآية دلت على اختصاص العذاب عن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتولى لم يكن له العذاب عليه وصاحب
 الكبيرة لم يكذب ولم يتولى فلم يكن له العذاب عليه وقوله تعالى كلما أتى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم
 نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان أنتم الا في ضلال كبير فهذه الآية دالة
 على انه كلما أتى فوج في النار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان أنتم الا في ضلال كبير
 فهذا صريح ان الملقين في النار هم المكذبون المنكرون لتقبل الله تعالى شيئاً وهم الكفار وقوله تعالى
 لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتولى فلا يصلاها وقوله تعالى يوم
 لا يخزي الله النبي والذين آمنوا الفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
 بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تنفي الى امر الله سبحانه المؤمنين حال
 ما وصفهم النبي الذي هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمناً لا يخزي ولهذا الآيات الدالة على اختصاص
 العذاب بالكفار قطع مدان بن سليمان والمرحبة بان أصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث منع
 الاستحقاقين فانما لا نسلم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كانت الطاعة سبباً لاستحقاق
 الثواب والمعصية سبباً لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاقان فلا نسلم منافية الاستحقاقين
 وانما يلزم منافية الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيداً بالادام وهو ممنوع فان الثواب
 والمنفعة الاجلة والعقاب والمضرة الاجلة اعم من أن يكون دائماً أو لا وان استحقاق العقاب
 لو أحيط استحقاق الثواب فاما أن يخطب شيء من استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب أبي
 هاشم أو لا يخطب من استحقاق العقاب شيء كما هو مذهب أبيه أبي علي مثلاً اذا استحق عشرة أجزاء من
 الثواب ثم فعل ما يستحق عشرة أجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطارئ اما أن يخطب استحقاق
 الثواب ويخطب على طريق الموازنة أو يخطب استحقاق الثواب ولا يخطب وكلاهما باطل أما الاول فلان
 سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود
 استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تأشير في عدم الآخر
 فتأثير كل من الاستحقاقين في عدم الآخر اما أن يكون معاً وعلى العقاب والاول محال لاستلزام تأثير
 كل منهما في عدم الآخر معاً وجودهما محال لعدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلا

عدم ما عالجها من أعضائه وروية وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودها حال عدمها وكذا
 الثاني وهو أن يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب أيضا محال لأنه يلزم أن يعود المغلوب
 المحيط محيطا غالبا والمغلوب المحيط لا يعود محيطا غالبا وأما الثاني وهو أن استحقاق العقاب الطارئ
 يحيط استحقاق الثواب السابق ولا ينقطع استحقاق العقاب قباطل لأنه انقضاء الطاعة وتضييع لها وهو باطل
 لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **ع** قال **﴿** وأما أصحابنا فقلوا الثواب فضل من الله والعقاب
 عدل منه والعمل دليل وكل ميسر لما خلق له والله يتخلد المؤمن الموفق للطاعة في جناته وفاء به عمله
 وبغضب الكافر المعاند في نيرانه أبدا بمقتضى وعيده وينقطع وعيد المؤمن العاصي لقوله تعالى فمن يعمل
 مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى إلا بعد الخلاص من العذاب وقوله تعالى إن الله يغفر الذنوب جميعا ولقوله
 عليه السلام من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى بفضل
 ولطفه فإن قيل القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية لأنها منقسمة بانقسام مجملها
 فنصفها مثلا إذا حرك جسمها فأما أن يتحرك حركات متناهية فيكون تحرك ذلك الكل ضعف تحرك
 الجزء لأن نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين وضعف المتناهي متناه أو يتحرك حركات غير متناهية فكل
 القوة أن تزيد عليها كان الشيء مع غيره كلامه وإن زادت وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة
 التي هو بها غير متناه وهو محال وأضاها المؤثر من العناصر والحرارة لا تزال تنقص بالطوبى حتى
 تزال بالكلية وينقص إلى انقضاء الحرارة ونخراب البدن فيكف يدوم الثواب والعقاب وأضادوام
 الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا أما الأول فينبغي على نفي الجواهر الفردة من القوة في محلها
 وإن جزأ القوة قوة والبرهان لم يقم عليها ومع ذلك فإنه منقوض بحركات الافلاك ومدفوع عنا لأن القوى
 عندنا عرض فاعلمنا نفي وتحدد وأما الثاني فهو نوع لأن القول بالمزاج وتركيب المواليد عن العناصر
 ليس بيقيني وتأثير الحرارة في لطوبة الخما ينقص إلى افنائها أو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار
 ما يتحمل منه وكذا الثالث لأن الاعتدال في المزاج ليس شرطاً للحياة عندنا أو أضافنا من الحيوانات
 ما يعيش في النار ولا بد فلا يبعد أن يجعل الله تعالى في بدن الكافر بحيث يتألم في النار ولا يموت بها **﴿** أقول
 وأما أصحابنا فقلوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة
 دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة للعقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله
 تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت أنه لا يجب على الله شيء **﴿** وكل ميسر لما خلق له فالطبع موقوف
 ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تأثير والله
 تعالى يتخلد المؤمن الموفق للطاعة في جناته وفاء به عمله قال عز من قائل إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يفتنون عنها أحولا وبغضب الكافر المعاند المعرض عن
 الحق في نيرانه أبدا بمقتضى وعيده في قوله تعالى إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار
 جهنم خالدين فيها لا يفتنون عنها **﴿** وينقطع وعيد المؤمن العاصي لوجوه ثلاثة الأول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
 والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا والإيمان أعظم الخيرات فيجب أن يرى ثوابه بمقتضى
 الآية ولا يرى إلا بعد الخلاص من العذاب إذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق وروية أن ثواب بعد
 الخلاص من العذاب فوجب انقطاع وعيده الثاني قوله تعالى قل يا عبادي الذين آمنوا فرعونوا أنفسكم
 لا تقضوا من ردة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك
 به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء **﴿** في معصية ولا به جماعه الشرك من الذنوب وعقران الذنوب يستلزم
 انقطاع الوعيد الثالث قوله عليه السلام من قال لا إله إلا الله دخل الجنة والجنة والمؤمن العاصي قال
 لا إله إلا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيد ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى إذا لم
 يصل إلى المطلوب من فضله ولطفه قال الجاحظ والعنبري أنه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في

الدين من حرج والباقيون ممنوعوه وادعوا فيه الاجماع اعلم ان المبالغ في الاجتهاد اما ان يصبر واصلا
 ويبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد للكفر واما جاهل
 جهلا لم يربو كلاكهما مقصرا في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى وما جعل
 عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا للخارجين من الدين او الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل
 القول ببدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلاثة وجوه الاول القوي الجسمانية لا تقوى على افعال غير
 متناهية لان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام مجملها فقدر نصف الجسم نصف القوة
 مثلا اذا سركل جسمها اثنى نصف ذلك الجسم من مبداء معين فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك
 كل جسم ضعف تحريك جزئه اثنى نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين
 ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم
 وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه واما ان
 يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان لم تزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره اى
 نصف القوة مع النصف الا آخر كالشيء لا مع غيره اى كنصف القوة بدون النصف الا خرف يكون الكل
 مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم تكون حركات كل القوة زائدة على
 حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فاقتر القوة الزائدة زائدة على اثر القوة الناقصة
 والفرض ان الجسمين تحركا من مبداء واحدة وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير
 متناه فلزم ان يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريك
 غير متناهية فلا يكون البدن وقواه اثنى فلا يكون الثواب والعقاب داغين الثاني ان البدن مؤلف من
 العناصر الاربع اربعة الارض والماء والهواء والنار والحسرة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي
 في البدن حتى تزول الرطوبة بالكيفية وتنفذ الى انطفاء الحسرة لان الرطوبة مركب الحسرة فاذا
 زالت الرطوبة بالكيفية انطفأت الحسرة فاقضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب داغين
 الثالث لو كان العقاب في النار داغيا لكانت الحياة باقية داغيا لان تعذيب غير الحى غير ممكن فلزم بدوام
 الحياة مع دوام الاحترق ودوام الحياة مع دوام الا - تراق غير معقول فلما اما الاول فبنى على نفي الجوهر
 الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا يلدون جسمها مؤلفان من الجوهر الفرد فلا يلزم من انقسام
 الجسم انقسام القوة الحالة فيه اذ انه يجوز ان تكون القوة حالة في المجموع من حيث هو ومجموع قوته عدم
 القوة عند انقسام المثل ومبنى على مريان القوة في مجملها الذي هو الجسم بانه ان الجوهر الفرد وان سلم
 انه متصف والجسم متصل واحد لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام مجملها وانما يلزم من انقسام مجمل
 القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية في مجملها لكن مريان القوة في مجملها متنوع ومبنى على ان جزء
 القوة قوه لها تأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون تأثير القوة مشروطا بان تكون القوة على وجه خاص فاذا
 قسم القوة بانقسام مجملها فالمقدار من القوة الذي هو في بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التأثير فلم
 يكن له تأثير والحاصل ان هذا الوجه مبنى على المقدمات الثلاث في الجوهر الفرد ومريان القوة في مجملها
 وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلاث ممنوعة والبرهان لم يقم على المقدمات وان سلم هذه المقدمات
 الثلاث فهذا الوجه منقوض بمحركات الافلاك اى النفوس المنطبعة فانما اقوى جسمانية تقوى على
 تحريك غير متناهية عندهم ولو صح ان اقوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفع
 هنا لان القوي عندنا معرض فعل العرض الذي هو القوة يقوى ويتجدد عرض آخر هو قوة اخرى مثل
 القوة الثانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول وحينئذ لا يلزم من دوام الثواب والحداب ان تكون
 القوي الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل تكون قوي متعاقبة على التعبد غير متناهية تقوى
 على افعال غير متناهية وهذا ليس بمنع ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لا يدل الا على امتناع

صدور الأفعال الغير المنتهية من قوة واحدة جسمانية وأما الوجه الثاني فمنوع لأن القول بان
الابدان مؤلفة من العناصر مبنى على القول بالمزاج وتركيب المواد البدن والمعادن والنبات والحسوان من
العناصر ليس يقيني ولكن سلم القول بالمزاج وتركيب المواد البدن من العناصر فتأثير الحرارة في الرطوبة
المنتاهية أنما يقضى الى اثنائها والمنتع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتصل منه وامتناع ورود
الغذاء على البدن بمقدار ما يتصل منه ممنوع فانه يجوز أن يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتصل منه
وحيث قد كلفني شيء من الرطوبة برد الغذاء على البدن بمقدار ما في فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا
خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نسلم ان دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما
يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطاً للحياة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطاً للحياة
الحياة بل الحياة باقية باقائه الفاعل المختار وإيضاً فان من الحيوانات ما يعيش في النار ولا يتلذذها كالحيوان
المسمى بسندر فلا بعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يتهرب ولا ينجت ولا يموت
بالنار قال (الخامس في العفو والشفاعة لأصحاب الكبائر) أما الأول فلقوله تعالى وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى أو يوبقهن بما كسبن أو يعفو عن كثير والاجماع
على انه عفو وهو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة
والكبائر بعدها فالعفو هو الكبائر قبلها وقوله تعالى ان الله لا يغير ان يشرك به يغفر ما دون ذلك
لمن يشاء أي قبل التوبة والالام بتوجه الفرق ولا التعليق بالمشيئة على رأيهم وقوله تعالى وان ربك
لغفور غفار للناس على ظلمهم وأمثال ذلك كثيرة وأما الثاني فلانه تعالى أمر النبي بالاستغفار للذنوب
المؤمنين وقال واستغفروا لذنبكم وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما هم فيستغفروه صيانة
كعصمته وقبل منه تحصيل المراضاة لقوله تعالى وسوف يعطيك ربك فترضى وقوله صلى الله عليه
وسلم شفاعتي لأهل الكبائر من أمي احتجوا بقوله تعالى وانما يؤملا بتجزي نفس عن نفس شيئاً وقوله
تعالى وما للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع وقوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا ينفع فيه ولا خلة ولا شفاعة
وقوله تعالى وما للظالمين من أنصار وأجيب بانها غير طامعة في الأعيان ولا في الأزمان وان ثبت عمومها فحسب
مخصوصه بما ذكرناه أقول المبحث الخامس في العفو عن أصحاب الكبائر والشفاعة لهم أما الأول
وهو العفو أي اسقاط العذاب المستحق فلو جوه ثلاثة الأول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات وقوله تعالى أو يوبقهن بما كسبن أو يعفو عن كثير والاجماع على ان الله تعالى
عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى
الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة
فالعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني
قوله تعالى ان الله لا يغير ان يشرك به يغفر ما دون ذلك لمن يشاء أي ما دون الشرك فيتناول الكبائر
والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين أحدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم توجه الفرق بين
الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بين الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما
دونه في غفرانها انما لو لم يكن المراد قبل التوبة لم توجه التعليل بالمشيئة هي رأى المعتزلة واللازم
باطل لانه تعالى على الغفران بالمشيئة بيان الملازمة انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم توجه
التعليل بالمشيئة لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشيئة لان الواجب
يجب فعله شاء أو لم يشأ الثالث قوله وان ربك ندومغفرة للساكن على ظلمهم وكلمة على اللها يقال رأيت
الأمير على عدل أو على ظلم اذا كان متلبساً به هالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم
فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وأمثال ذلك نحو قوله تعالى يا عبادي الذين آمنوا فرأيتم أنفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا وأما الثاني وهو شفاعة تيننا صلى

الله عليه وسلم لاصحاب الكبار فلا تعلق له تعالى أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار والتوب المؤمنين وقال تعالى واستغفروا لتبيلات المؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر له امتثالاً لأمره تعالى وصيانته لعصمة أي عصمة النبي صلى الله عليه وسلم عن مخالفة أمره وإذا استغفر الله استغفر الله صاحب الكبيرة قبل توبته قبل الله تعالى شفاعة عليه الصلاة والسلام تحصيلاً لرضائه عليه السلام لقوله وسوف يعطيك ربك فترضى فثبت أن شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة ولقوله عليه الصلاة والسلام شفاعة لاهل الكبار من أمي فإنه يدل على أن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم حاصلة لاهل الكبار سواء كان قبل التوبة أو بعدها والمعتزلة اجتبعوا على أن شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام لا أثر لها في إسقاط العذاب بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ذلك الآية على أنه لا تجزى نفس عن نفس شيئاً على سبيل العموم فإن المنكرة في سياق النفي تفيد العموم وأثير شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في إسقاط العذاب منافي للمقتضى الآية فلا يثبت التأثير ومنها قوله تعالى وما الظالمين من حسيم ولا شفيع يطاع في الله تعالى الشفيع للظالمين على سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع أصلاً فلا تثبت شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة ومنها قوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا يسع فيه ولا خلة ولا شفاعة ذلك الآية على سبيل الظهور على نفي الشفاعة على الإطلاق فلم يثبت في شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام في حق العصاة ومنها قوله تعالى وما الظالمين من أنصار والشفيع من الأنصار فلا يكون الظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع وأجيب عن هذه الآيات بأنها غير عامّة في الأعيان ولا في الأزمان فلا تتناول محل النزاع ولئن سلم أنها عامّة في الأعيان والأزمان حتى تكون متشاركة لحل النزاع فهي مخصوصة بما ذكرنا من الآيات دلالة على ثبوت شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام في حق العصاة فتأول الآيات بتخصيصها بالكفار جماعة من الامة قال **السادس** في إثبات عذاب القبر يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وفي قوم نوح أغرقوا فادخلوا ناراً أو الهاء للعقيب وقوله حكاية عن أهل النار بنأمتنا أنتين وأحييتنا أنتين وذلك دليل على أن في القبر حياة تاموناً آخر أخرج المخالف بقوله تعالى لا يذوقون فيه الموت إلا الموتة الأولى وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور وأجيب عن الأولى بأن معناه أن نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا لا واحدة الموت فإن الله تعالى أحصى كثيراً من الناس في زمن موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام وأما هم ثانياً وعن الثاني أن عدم اسماعه لا يستلزم عدم إدراك المدفون أقول المبحث السادس في إثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وهذا هو في التعذيب بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في حق قوم نوح أغرقوا فادخلوا ناراً أو الهاء للعقيب فادخل النار عقيب الإغراق قبل البعث فإن الإدخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الإغراق وقوله تعالى حكاية عن الكفار الذين هم أهل النار قالوا بنأمتنا أنتين وأحييتنا أنتين وذلك دليل على أن في القبر حياة أخرى وهو تأخر أخرى بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر لا ولم يكن بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر لم يكن الأحياء من بين والاماتة من بين أحسن المخالف أي المنكر لعذاب القبر بقوله تعالى في صفة أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى فإنه يدل على أن أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى فلو كان في القبر حياة أخرى وموت آخر لادخلوا قواماً من فيها لمادات عليه الآية بصرحها وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور يدل على أنه لا يمكن اسماع من في القبور فلو كان مدفون في القبر حياً لا يمكن اسماعه فيكون صافياً للآية وأجيب عن الأولى بأن معناه أن نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به لا واحدة الموت فإن الله تعالى أحصى كثيراً من

الثامن في زمن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام وأمانته ثانياً عن الثاني ان عدم اجماع من في
 القصور لاستلزام عدم ادراك المدفون **قال** (السابع في سائر الجمعيات من الصراط والميزان وتطابر
 الكتب وأحوال الجنة والنار والاصل فيها انها أمور ممكنة أخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقاً)
 أقول المبحث السابع في سائر الجمعيات من الصراط والميزان وتطابر الكتب وانطاق الحوارح وأحوال
 الجنة والنار والاصل في اثباتها أنها أمور ممكنة في أنفسها والله تعالى عالم بالكل قادر عليه وأخبر
 الصادق عن وقوعها فيكون حقاً مفيد العلم بوجودها **قال** (الثامن في الأسماء الشرعية
 الإيمان في اللغة التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بحجته به ضرورة عندنا
 وعن كلتي الشهادة عند الكرامة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن
 مجموع ذلك عند أكثر السلف والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه في قوله تعالى
 والذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا أيمانهم بظلم وأما قوله تعالى وما
 كان الله ليضيع أيمانكم فعناه إيمانكم بالصلاة إلى بيت المقدس وأيضاً فجعله على الصلوة وحدها
 يكون على طريق المجاز وقوله صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون شعباً أفضلها قول لا إله إلا الله
 وأدناها إطاعة الأذى عن الطريق فعناه شعب الإيمان لأن إطاعة لأذى غيره داخل فيه وفقاً أقول
 المبحث الثامن في الأسماء الشرعية لا خلاف في أن الإيمان لغة التصديق وفي الشرع احتوائه فيه
 فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر والاستاذ أبو إسحق وأكثر الأئمة من أهل السنة
 إلى أن الإيمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما علم بحجته به بالضرورة
 والإيمان في الشرع عبارة عن كلتي الشهادة عند الكرامة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن
 المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل أن المعتزلة جعلوا الإيمان اسماً للتصديق بالله ورسوله عليه
 الصلاة والسلام وبالكف عن المعاصي والإيمان في الشرع عبارة عن مجموع ذلك أي عن تصديق
 الرسول بكل ما علم بحجته به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة وحرمة الخمر والزنا وعن
 كلتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند أكثر السلف فانهم قالوا الإيمان
 عبارة عن التصديق بالجنان والأقرار باللسان والعمل بالأركان قال المصنف والذي يدل على خروج
 العمل عن مفهوم الإيمان في الشرع عطف العمل على الإيمان في قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا
 الصالحات فإن العطف يدل على مغارة المعطوف للمعطوف عليه فإن قيل العمل جزء لمفهوم الإيمان
 والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الإيمان خروج العمل عن مفهوم الإيمان أجب
 بأنه لو لم يكن العمل خارجاً عن الإيمان يلزم تكرار بلافاضة وأيضاً قوله تعالى الذين آمنوا ولم
 يلبسوا أيمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن مفهوم الإيمان من وجهين أحدهما عطف قوله ولم يلبسوا
 أيمانهم بظلم على قوله الذين آمنوا لأن العمل لو كان داخل في الإيمان لزم التكرار بلافاضة لانه لو كان
 العمل داخل في الإيمان لكان الظلم متقيماً على الإيمان فيكون ذكر قوله ولم يلبسوا أيمانهم بظلم عبثاً
 ضاع لانه حينئذ يكون تكرار بلافاضة وثانيهما أن العمل لو كان جزءاً من مفهوم الإيمان لكان
 الإيمان متافياً للظلم ضرورة تحقق المتافاة بين الكل وتقيض الجزء وإذا كان الظلم متافياً للإيمان يمتنع
 لبس الإيمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين وإذا كان لبس الإيمان بالظلم مجتمعا لبعض اسناد
 نفي اللبس إليهم لأن الممتنع فيه لذاته فلا يصح استاده إلى الغير ولا يدح الإنسان بما ليس باختياره وقد
 مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا أيمانهم بظلم قوله ولم يلبسوا أيمانهم بظلم
 المبحث إشارة إلى جواب الدليلين للفأثلين بأن الإيمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط
 تقرير الدليل الأول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لم يصح إطلاق الإيمان على العمل والملازم
 باطل أمّا الملازمة فلا نه لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لم يكن العمل نفس مدلول الإيمان ولا جزء

مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح إطلاق الإيمان عليه ضرورة عدم صحة إطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابق والتضيق والالتزام وأما إطلاق اللازم فلا نلوه لم يصح إطلاق الإيمان على العمل لما أطلق الله تعالى عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فإنه أطلق الإيمان على الصلاة وهي العمل بقرب الجواب أن لا نسلم أنه أطلق الإيمان على الصلاة بل معناه وما كان الله ليضيع إيمانكم بالصلاة إلى بيت المقدس فلم يطلق الإيمان على العمل وأيضاً هذا الدليل لا مقول بأن يقال لو كان العمل جزءاً منه وهو الإيمان لم يصح إطلاق الإيمان عليه الخ لا يقال لا نسلم أنه لو كان العمل جزءاً منه وهو الإيمان لم يصح إطلاقه عليه فإنه يصح إطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لا نقول جل الإيمان على الصلاة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه بقرينة الدليل الثاني أنه ليس الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لأنه لو كان الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن الإيمان بضعاً وسبعين شعبة أفضلها لا اله الا الله وأدناها أماطة الاذى عن الطريق لا ناعلم بالضروة ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها لا اله الا الله وأدناها أماطة الاذى عن الطريق بقرينة الجواب ان معنى الحديث شعب الإيمان هي بضع وسبعون شعبة لان الإيمان نفسه بضع وسبعون شعبة لأنه لو كان الإيمان نفسه بضعاً وسبعين شعبة لكان أماطة الاذى عن الطريق داخله فيه وليس كذلك فإن أماطة الاذى عن الطريق غير داخل في الإيمان بالاتفاق ﴿ قال ﴾ الباب الثالث في الإمامة وفيه مباحث الاولى في وجوب نصب الامام أو جبه الامامة والاسماعية على الله والمعتزلة والزيدية علينا فلا والله تعالى ما يوجب الخوارج مطلقاً لنا مقامان بيان وجوبه علينا معاً وعدم وجوبه على الله تعالى أما الاولى فلان نصب الامام يدفع ضرراً لا يندفع الا به لان البلد اذا خلى عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدبر بأس الطلبة عن المستضعفين استعوز عليهم الشيطان وفشا فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج ودفع الضر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء واتفاق العقلاء فان قيل يحتمل مفاسد أيضاً ذكر بما يستكشف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو يستولى عليهم فيظلمهم أو يحتاج لدفع المعارض وتقوية الزباسة الى من يدعى في نصب من هم قلنا احتمالاتهم جوسة مكشورة ورك الخير الكثير لاجل الشر القليل ثم كثير وأما الثاني فليأينا أنه لا يجب عليه شيء بل هو الموجب لكل شيء ﴿ أقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في الإمامة وذكر فيه خمسة مباحث الاولى في وجوب نصب الامام الثاني في صفات الأئمة الثالث فيما يحصل به الإمامة الرابع في إقامه القليل على ان الامام الحق بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبو بكر رضي الله عنه الخامس في فضل الصحابة وجهم الله المبحث الاول في وجوب نصب الامام الإمامة عبارة عن خلافة تنص من الأشخاص للرسول عليه الصلاة والسلام في إقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة وقد اختلفت الامامة في وجوب نصب الامام أو جبه الامامية والاسماعية نصب الامام على الله تعالى وأوجب الملة زيدية نصب الامام علينا فعلاً وأوجب أصحابنا نصب الامام علينا معاً ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقاً لا على الله تعالى ولا علينا معاً ولا عقلاً لنا مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا معاً وبيان عدم وجوبه على الله تعالى أما الاولى أي بيان وجوبه علينا معاً فلان نصب الامام يدفع ضرراً لا يندفع الا به وكل ما يدفع ضرراً لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلا نعلم بالضروة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التعرض عن الضرر والمفاسد آتية بما اذا لم يكن هذا الرئيس فان البلد اذا شق عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيئات ويدبر بأس الطلبة عن المستضعفين استعوز عليهم الشيطان وظهرت فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان

نصب الامام يدفع ضررا لا يدفع الابه وأما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب
باجتماع الانبياء عليهم الصلاة والسلام واتفاق العقلاء وما يدفع ضررا لا يدفع الابه فهو واجب لان ما لا يتم
الواجب الابه فهو واجب قبل صفى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه أوضع عقلان
الصغرى الاولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى أطعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان قيل
ويحتمل نصب الامام مفسدا أيضا اذ ربما تنكشف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو ربما يستولى
على الناس فيظلمهم أو ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسته الى من يدال فيه نصب من الناس ما لهم
قلنا الاحتمالات التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات من جوعة متكثرة فان هذه الاحتمالات
الخاصة من نصب الامام اذا قوبلت مفسدها المترتبة عليها بالمفسد الخاصة من عدم نصب الامام
تكون من جوعة قليلة وزك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وأما الثاني أي بيان عدم وجوبه
على الله تعالى فلما بيناه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء واذا تبين المقام ان ثبت المطلوب وهو
ان نصب الامام واجب علينا جمعا لا على الله ﷻ قال (احتجبت الامامية بانه لطف لانه اذا كان امام
كان حال المكلف ان يقول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما اذا لم يوجد و لطف على الله
واجب قياسا على التمكن والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل
بوجود امام ظاهر يرضى نوابه ويخشى عقابه وأتم لا فوجبه كيف ولم يتمكن من عهد النبوة الى أيامنا
امام على امام وصفتموه) أقول احتج الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب
الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله أما أن نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال
المكلف ان يقول الطاعات والاحتراز عن المعاصي أقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون
بالضرورة ان اذا كان لهم رئيس يجمعهم عن التغالب والتهاوش ويرزقهم عن المعاصي ويحثهم على
الطاعات كافوا الى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وما ان اللطف على الله تعالى واجب فلان اللطف جار
مجرى التمكن وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكن والجامع كون كل من التمكن واللطف
ازالة لعذر المكلف فان الله تعالى كف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدم على ذلك
الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما كان المكلف أن يقول انك ما أردت حصول الطاعات متى لائن
ما نصبت لي اماما كما يمكن أن يقول ما أردت فعل الخير متى لائن ما مكنتني من فعله فكما ان التمكن يجب
لأزاحة هذا العذر يجب اللطف أيضا والجواب اننا لا نسلم ان نصب الامام لطف فانه انما يكون لطفًا اذا
كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفسدة وهو ممنوع لاحتمال أن يكون في نصب الامام مفسدة
خفية استأثر الله تعالى بعلمها ولئن سلم ان نصب الامام لطف ولكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله
تعالى ولا نسلم ان التمكن واجب على الله تعالى فاننا قد بيناه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب لكل شيء
وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر فاهر يرضى
نوابه ويخشى عقابه وأتم لا فوجبه وجوب نصب امام مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفًا
ولم يتمكن من عهد النبوة الى أيامنا امام على ما وصفتموه فيكون الله تعالى ترك الواجب عليه فيكون
قبيحا فقد صدر من الله تعالى قبيح وأتم لا يجوز من صدور القبيح من الله تعالى ﷻ قال (الثاني في صفات
الائمة الاولى أن يكون مجتهدا في أصول الدين وفروعه ليتمكن من اراد الدلائل وحل الشكوك والحكم
والفتوى في الوقائع الثانية أن يكون ذا رأى وتدبير بالحرب والسلام وسائر الامور السياسية الثالثة
أن يكون شجاعا لا يهجن عن القيام بالحرب ولا يصف قلبه عن إقامة الحد وجمع تاهلوا في الصفات
الثلاث وقالوا ينبى من كان موصوفا بها الرابعة أن يكون عدلا لا يمتصرف في رقاب الناس وأموالهم
وابضاعهم الخامسة والسادسة العقل والبلوغ السابعة الذكورة فانه من ناصات عقل ودين الثامنة
الحرية لأن الله يمدحهم بين الناس مشغول بخدمة السيد التاسعة كونه قرا شيا خلا للخراج

وجمع من المعتزلة لنا قوله صلى الله عليه وسلم الاثمة من قرئش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وقوله
الولادة من قرئش ما أطاعوا الله واستقام الامر **﴿** أقول المبحث الثاني في صفات الاثمة وهي تسع
الاول أن يكون الامام مجتهدا في أصول الدين وفروعه ليستمكن من اراد الدليل على المطالب الاسولية
وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى في الوقائع واستنباط الاحكام في القسورع الثانية أن
يكون الامام ذاريا وذو تدبير يدبر أمر الحرب والسلام أي الصلح وسائر الامور السياسية بان يستند
في عمل يقتضي الشدة وبرحمي في موضع يستدعي الرحمة واللين كما قال الله في مدح أصحاب النبي عليه
الصلوة والسلام الذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة أن يكون متجاعا قوي القلب
لا يخجل عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن إقامة الحد ولا يتهور بالقوا المتفوس في التهلكة وجمع
تساهلوا في الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلاث ينبغي من كان موصوفا بها
الراية أن يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس وأموالهم وايضا هو فلولم يكن عدلا لا يؤمن
من تعديده وصرف أموال الناس في مشتبهاته وتضييع حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة أن يكون
صليبا خامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على أنفسهم فكيف
يتصور ولا يتيها على كافة الناس ولان المجنون والصبي غير متصفين بالصفات المتبعة في الإمامة ولان
المجنون والصبي ليسا بعدلين ولا امام يجب أن يكون عدلا كامل العقل والدين السابعة الذكورة لان
النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب أن يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد متحقّر
بين الناس مستغل بمخدمة السيد والامام يجب أن يكون مكرما بين الناس ليكون مطاعا ويجب أن
لا يكون مشغولا بخدمة أحد على سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة أن يكون الامام قرشيا
خلافه للتعارض وجمع من المعتزلة لنا قوله صلى الله عليه وسلم الاثمة من قرئش والاثمة جمع معرف باللام فيفيد
العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله عليه السلام الولادة من
قرئش والتفسير ركائي الحديث الاول **﴿** قال **﴿** ولا يشترط فهم العصمة خلافا للاسما عيلية
والاثنا عشرية لنا اناسين ان شاء الله تعالى امامة أبي بكر والامة اجعت على كونه غير واجب العصمة
لا على أنه غير معصوم واحتجوا بان وجه الحاجة اليه امان المعارف الالهية لا نعم الاثمة كما هو مذهب
أصحاب التعليم أو تعليم الواجبات العقلية أو تقریب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية
وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما بان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطا عليهم ولو جاز
الخطا عليه لاحتمال الحاجة الى امام آخر وينسلسل وقوله تعالى اني جاعل لكناسا اماما قال ومن ذريتي قال
لا ينال عهدى الظالمين وأجيب عن الاول والثاني بجمع المقدمات وعن الثالث بان الآية تدل على أن
شرط الامام أن لا يكون مشغولا بالذنوب التي تنزلها العدالة لأن يكون معصوما **﴿** أقول ولا يشترط في
الاثمة العصمة خلافا للاسما عيلية والاثنا عشرية أي الامامية فانهم اشترطوا العصمة في الاثمة لنا
اناسين ان شاء الله تعالى صحة امامة أبي بكر رضي الله عنه والامة اجعت على كون أبي بكر غير واجب
العصمة لا على أنه غير معصوم فلا تكون العصمة شرطا في الامام لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام
والا لزم باطل لان العصمة غير واجبة المسترطون للعصمة احتجوا على اشترط العصمة في الامام
بوجوه ثلاثة الاول أن وجه الحاجة الى الامام امان المعارف الالهية لا نعم الاثمة كما هو مذهب أصحاب
التعليم أو تعليم الواجبات العقلية وتقریب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثني عشرية وذلك
لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله الثاني أن احتياج الناس الى الامام
لجواز الخطا عليهم فلولم يكن الامام واجب العصمة لجواز الخطا عليه فاحتج الامام الى امام آخر
وينسلسل الثالث قوله تعالى خطا بالابراهيم عليه السلام اني جاعل لكناسا اماما قال ومن ذريتي قال
اي نبي عهدي الظالمين فان الآية تدل على أن عهد الامامة لا ينال الظالمين أي لا يصل اليهم وغير

المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما وأجيب عن الاولين بنع المقدسات اما الاول فبان يقال
 لان سلم انصار وجه الحاجة الى الامام في الامر من الذين ذكر عروها ولن سلم فلان سلم انه يلزم من ذلك
 وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك أن يكون عدلا وأما الثاني فبان يقال لان سلم انه لو جاز الخطأ على
 الامام لا يحتاج الى امام آخر فانسين ان شاء الله تعالى أن امامه أبي بكر رضى الله عنه صحبة وجاز
 الخطأ عليه ولم يخرج الى امام آخر والامامة امامته وأجيب عن الثالث بان الآية تدل على أن شرطا
 الامام أن لا يكون مستغلا بالقبول التي تنظم العدة اليها الا على أن شرطا الامام أن يكون معصوما فان
 انظم في مقابلة العدة فلا يلزم من كونه غير ظالم أن يكون معصوما بل يلزم أن يكون عدلا قال
 (الثالث فيما تحصل به الامامة الاجماع على أن تنصب الله ورسوله والامام السابق أسباب
 مستغنى في ذلك عما خلق فيهما اذا بايعت الامة مستعدا لها أو استولت شوكة على خطى الاسلام فقال
 بهما أمهانا والمعتزلة لحصول المعصوم بهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة
 صار اماما وانكرت لامامية ذلك مطلقا واحتجوا بوجه الاول ان أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر
 غيرهم فكيف يولونه عليهم الثاني أن اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال أن يبايع كل
 فرقة من صوايق بينهم التعارب الثالث أن منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذلك الامامة الرابع
 الامام نائب الله ورسوله فلا ثبت خلافته الا بقول الله ورسوله وأجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد
 والحاكم وعن الثاني أن الفتنة تندفع بترجيح العلم الادرع الاسن الاقرب الى الرسول وعن الثالث بنع
 الاصل سيما داخل البلاد عن الامامة وعن الرابع لم يجوز أن يكون اختيار الامة أو ظهور الشوكة
 كاشعا عن كونه اماما نائب الله تعالى ورسوله ودليلا عليه (أقول المبحث الثالث فيما تحصل به الامامة أجمع
 الامة على أن تنصيب الله وتنصيب رسول الله عليه السلام وتنصيب الامام السابق على امامته شخص
 أسباب مستغلة في ذلك أي في ثبوت امامته انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخص مستعد للامامة
 وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكة على خطى الاسلام فقال بهما أي بامامتهما أمهانا أهل
 السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المعصوم من الامامة بهذين الشخصين لان المعصوم من نصب الامام دفع
 الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حصل بهما فثبت امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم
 خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت لامامية ذلك مطلقا أي انكرت الامامية ثبوت الامامة
 ببيعة الامة أو بالانتماء بالشوكة أو بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها أولا
 وقالوا لا تثبت الامامة الا بالتنصيب من الله تعالى أو من الرسول عليه الصلاة والسلام أو من الامام
 السابق واحتجوا على ذلك بوجه ذكر المعصوم منها أربعة الاول ان أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر
 غيرهم من أحد الناس في أقل منهم فكيف يولون الغير على التعريف في كل الامة فان لم يمكن له
 التعريف في أقل الامر لاقبل الاعراض كيف يمكن ان يولي الغير على التصرف في كل الامة الثاني ان
 اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصا يدعى كل فرقة
 ترجع امامهم ويقع بينهم التعارب المؤدى الى الفساد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل
 بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة أعظم من القضاء الرابع الامام
 نائب الله ورسوله عليه السلام فلا ثبت خلافته الا بقول الله أو قول رسوله عليه السلام لان زيادة
 الغير لا تفصل الا باذن ذلك الغير وأجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم بان الشاهد غير
 ممكن من التعريف في أمر المشهود عليه والحاكم بهما بقوله بمقتكنا من التصرف فيه والحاكم
 عليه وعن الثاني باننا لانسلم انه قد يفضي الى الفتنة قوله لا احتمال أن يبايع كل فرقة شخصا يقع
 بينهم التعارب قلنا تندفع الفتنة بترجيح العلم الادرع الاسن الاقرب الى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم كارجح العبادة رجعهم الله أبي بكر رضى الله عنه على سبعة من عبادة وعن الثالث بنع الاصل فانما

لا نعلم ان منصب القضاء لا يحل بالبيعة فان التحكيم الذي عوجل الشخص حاكما جازع وجود الامام
 سيما اذا خلا البلد عن الامام فانه يحصل منصب القضاء بمن له أهلية القضاء ببيعة أهمل البلدية
 وعن الرابع بانه مسلم ان نائب الله تعالى ورسوله لا يثبت الا باذن الله تعالى واذن رسوله ولكن لم يجوز أن
 يكون اختيار الامه أو ظهور الشوكه للشخص المستعمل امامة كاشفا عن كون الشخص المستعمل امامة
 اماما نائباً لله ورسوله عليه السلام ودليلا على انه امام نائب لله تعالى ورسوله **❦** قال **❦** (الرابع في اقامة
 الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه وخالف الشيعة
 فيه جمهور المسلمين ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى وعبد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
 الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم الآية فالموعودون بالاستخلاف
 والتمكين اما على ومن قام بالامر بعده أو أبو بكر ومن بعده والاول باطل اجماعا فتعين الثاني الثاني
 قوله تعالى ستعدون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فالادعى المظهر بخلافه ليس
 بمحمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قل ان تبعوننا ولا على لانه ما حارب الكفار في أيام خلافته ولا من ملك
 بعده وفاتنعتين من كان قبله الثالث انه عليه السلام استخلف في الصلاة أيام مرضه وما عرّفه في كونه
 خليفة في الصلاة بعد وفاته واذ ثبت خلافته فيها ثبت في غيرها لعدم القائل الفصل الرابع قوله عليه
 السلام الخلافة بعدى ثلاثين سنة ثم نصير بعد ذلك ملكا عضوا وكان خلافته الشيعين ثلاث عشرة سنة
 وخلافة عثمان اثني عشر سنة وخلافة علي خمس سنين وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعه رضوان
 الله عليهم اجمعين الخامس اب الامه اجمعت على امامه أحد الأشخاص الثلاثة وهم أبو بكر وعلي والعباس
 وبطلان بادمة علي والعباس فتعين القول بامامته اما الاجماع فتشهوره في كتب السير والتواريخ وأما
 بطلان القول بامامته فلا بد لو كان الحق لاحد هاتين التواريخ أبي بكر وناطره وأظهر عليه حجة ولم يرض بخلافه
 فان الرضا باظم ظلم قبل الحق كان لعلي الاله اعرض عنه نيفة الفتنة قلنا كيف وكان هو في غاية الشجاعة
 والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شأنها زوجة وأ كثر صناديد قريش وساداتهم
 معه كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه فانه لالهامديدك لا يابعدك حتى يقول الناس بايع
 هم رسول الله ابن عمه ولا يخفف عيبا فثان والزمير مع غاية نجاسته سئل السيف وقال لا أرضي بخلافه
 أبي بكر وأبو سفيان رئيس مكة ورأس بني أمية قال ارضيت ببني عبد مناف ان يبي عليكم ثم والاصار
 مازعهم أبو بكر ومعههم الخلافة وكان أبو بكر شيا ضعيفا خاشعا مسلما عديم المل قبل الاعوان **❦** اقول
 المبحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه وخالف
 الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام علي رضي الله عنه ويدل على
 ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر وجود ذكر المصنف منها خمسة الاول قوله تعالى وعد
 الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم
 دينهم الذي اوتوه وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا من كفر بعد ذلك فاولئك
 هم الفاسقون وعبد الله سبحانه وتعالى جمعا من الصحابة رضي الله عنهم ليستخلفنهم في الارض وليمكن لهم
 بدليل قوله تعالى معكم بالجمع من الصحابة الموعودين بالاستخلاف اما على رضي الله عنه ومن قام بالامر
 بعده كما وبه يزيد ومروان واما أبو بكر رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلاثة عمر
 وعثمان وعلي رضوان الله عليهم اجمعين والاول وهو أن يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين عليا
 ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا فاما عند الخلافة الاربعه وعدم صحة خلافة معاوية فيؤيد
 ومروان فانهم ما أولوا لاختلاف واما عند الشيعة فلان معاوية يزيد ومروان لم يكونا من الذين آمنوا
 وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو أن يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين أبي بكر ومن بعده من
 الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم فتبين ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه

الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب استدعوني الى قوم اولي بأس شديد فقاتلوهم أو يسلمون فان
 تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تنولوا كاتوليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما فالداعي المخطور ومخالفته
 ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الآية يقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم
 لتأخذوها ذرونا تتبعكم يريدون ان يبذلوا كلام الله قل لن تتبعوني كذلك قال الله من قبل فسيقولون
 قوله لن تتبعوني بل على منع رسول الله عليه السلام اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوه الى قوم
 اولي بأس شديد والزام التناقض ولا عيار رضى الله عنه لانه قال الله تعالى في سعة المدعوين فقاتلوهم
 أو يسلمون وعلى رضى الله عنه محارب الكفار ايام خلافته والداعي المخطور ومخالفته ليس من ملأ بعد
 على رضى الله عنه وفاقوا لعدم دعوتهم للاعراب فتعين أن يكون الداعي المخطور ومخالفته من كان قبل
 على رضى الله عنه وبعد النبي عليه السلام وقد أوجب الله تعالى طاعة الداعي لقوله فان تطيعوا يؤتكم
 الله أجرا حسنا وان تنولوا كاتوليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما واذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته
 محمية وبلزم منه أن يكون الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أيا بكر الثالث ان النبي استخلف
 أيا بكر في الصلاة ايام مرضه فثبت استخلافه في الصلاة بالنقل الصحيح وما عزل النبي أيا بكر رضى الله عنه
 من خلافته في الصلاة ففي كون أيا بكر خليفة في الصلاة بعد وفاته اذا ثبت خلافه في أيا بكر في الصلاة
 بعد وفاته ثبت خلافته بعد وفاته في غير الصلاة لعدم القائل بالفصل الرابع قوله عليه السلام الخلافة
 بعدى ثلاثون سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوا وهذا دليل واضح على خلافة الاثني عشر وعلى
 ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة أجمعوا على امامة أحد الاثنا عشر الثلاثة وهم أبو بكر
 وعلى والعباس رضى الله عنهم وبطل القول بامامة علي والعباس رضى الله عنهما فتعين القول بامامة
 أبي بكر رضى الله عنه أما الاجماع على امامة أحد الاثنا عشر فهو مذكور في كتب السير
 والتواريخ وأما بطلان القول بامامة علي والعباس رضى الله عنهما فلا نلو كانت الامامة حقا
 لاحدهما لتنازع أيا بكر رضى الله عنه وناظره في ذلك وأظهر على أبي بكر حجته ولم يرض بخلافته
 وقد رضى على والعباس رضى الله عنهما بامامة أبي بكر رضى الله عنه ويا بعد ولو كانت امامة أبي بكر غير
 حق كانت ظلما فينبغي أن لا يرضيها فان الرضا بالظلم ظلمات كثيرة فثبت ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام
 أبو بكر رضى الله عنه قبل الامامة كانت حقا لعل الا ان عليا رضى الله عنه أعرض عن حقه فتبعه على
 نفسه قلنا كيف تصور التقية في حق علي رضى الله عنه وكان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت طامعة
 الزهر ارضى الله عنهم اجمعين علوشانهم وجملة قدرها وفضل نسبتها زوجة على وأكثرتنا يدق برش
 وساداتهم الحسن والحسين والعباس مع علي رضى الله عنهم والعباس مع علو منصبه قال لعل امدد
 يدك لا يعل حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن عمه فلا يختلف عليا اثنان والذين
 العوام مع غاية فصاحتهم بل السفوف قال لا ارضى بخلافه أبي بكر وأبو سفيان رئيس مكة ورأس بني
 أمية قال يا بني عبد مناف أرضيت ان يلى عليكم نبي يعني أيا بكر فان أيا بكر رضى الله عنه كان من قبيلة تيم بن
 مرة ثم قال أبو سفيان والله لا ملائ الوادى خيل لا ورجلا ولا نصارا نزعهم أبو بكر رضى الله عنه ومنهم
 الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا أمير ما أو أمير منكم وكان أبو بكر شيئا ضيفا خاشعا ساجدا عديم المال
 قليل الاحوان فعمل أن يبعث على أبي بكر رضى الله عنهما ما كان من رضالانه كان مقدما على
 الهابة رضى الله عنهم في العوام والفضائل وكان أقرب الناس الى الرسول صلى الله عليه وسلم قال
 احتجت الشيعة على امامة علي بوجوه الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقولون
 الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فالمراد بالولي اما لناصر أو مدبر لا غير فقلنا لا لا شترنا

والاول باطل لعدم اختصاص النصره بالذكور فتعين الثاني فثبت ان المؤمن الموصوف يستحق التصرف في أمور المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد منه على بن ابي طالب لانه كان يصلي فساء سائل فاعطاه خافه را فاعاد المستحق المتصرف هو الامام فثبت انه امام بقر ب منته قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه الثاني قوله صلى الله عليه وسلم انت مني عزلة هرون من موسى وكان هرون خليفه لقوله تعالى واد قال موسى لاخته هرون اخلفني في قومي الا انه توفي قبله والثالث قوله صلى الله عليه وسلم خير اليه سلوا على أمير المؤمنين وأخذ بيده وقال هذا خليفتي فيكم بعده وفي فاصم عوا وأطبعوا له الرابع ان الامامة أجمعوا على امامة أحد الأشخاص الثلاثة وبطل القول بامامه أبي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالانفاق فتعين القول بامامه على والخامس انه لا بد وان رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على امام معين تكملا لامر الدين واشفاقا على الامة ولم ينص لغير أبي بكر وعلى بالاجماع ولا لابي بكر والالكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تعيينه على السادس ان علما كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية وأنفسنا وأنتسكن على ولا شئنا ان نلبس نفس محمد صلى الله عليه وسلم بعينه بل المراد به امامه بمنزلة أو هو أقرب الناس اليه وكل من كان كذلك فهو أفضل الناس بعده ولانه كان أعلم الصحابة لانه كان أشدهم كاهن فطنه وأكثروا عليه وكان حرسه على التعلم أكثر واحتمام الرسول صلى الله عليه وسلم بإرشاده وترينه أتم وأبلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية أصولها وفروعها فان أكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويستندون أصول فواعدهم الي قوله والحكاية يعظمونه غاية التعظيم والقفها يأخذون برأيه وقال صلى الله عليه وسلم أقضاكم علي وأيضا فاحاديث كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه أفضل والأفضل يجب أن يكون اماما والجواب عن الاول ان هجوم النصره غير مسلم وان حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد هو كفاؤه وعن الثاني أن معناه النسبة في الاخوة والقرباة وعن الثالث أن هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم بها حجة عليا وعن الرابع اننا لنسلم وجوب العصمة وجوب النص وعدم النص في شأن أبي بكر وعن الخامس ان تقرير النص الامر للمكلفين لعلة كان أصح وعن السادس انه معارض بعلمه والدليل على أفضلية أبي بكر قوله تعالى وسيجعلها الاتي الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما أبي بكر وعلى وفاقا الثاني مدفوع لقوله ومالا حده من نعمة تجزي الا ابتغاء لان عليا رضى الله عنه نشأ في بيته وانفاقه وذلك نعمة تجزي وكل من كان اتقى كان أكرم عند الله وأفضل لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر وقوله عليه السلام لا يكرهوا عموها سيدها كقول أهل الجنة ما ذل النبيين والمرسلين أقول اتبعت الشيعة على امامة علي رضى الله عنه بوجوده كذا المصنف منها سنة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وجوه الاحتجاج بان لفظ الولي قدر ادبه الاولى واللاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمال اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاول بالتصرف وأما النص فقول عليه السلام أيما امرأه سكبت نفسها بغير ادن ولها ما تسكها باطل فانه أراد به الاول بالتصرف وأما العرف الاستعمال فانه يقال لأبي المرأة وأخيها له وليها أي أرى بالتصرف فهو وليه راد به المحب وانصار ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض أي بعضهم محب بعض وانصره ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما أن يراد به انصار أو الولي بالتصرف لا غير تغليلا لا غير شاملة والاول باطل

لعدم اختصاص النصره بالذكور في الآية لان الولاية بمعنى النصره عامه في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض والولاية في الآية ليست عامه في كل المؤمنين لان لفظه انما في الآية تفصيلا للمؤمنين في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فتكون الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين فتعين الثاني وهو ان يكون المراد بالولي الاولى بالتصرف فثبت ان المؤمن الموصوف في الآية يستحق التصرف في امور المسلمين والذي هو الاولى بالتصرف في امور المسلمين من جميع الناس هو الامام فان الآية خاصة على امانه المؤمنين الموصوفين والمفسرون ذكره وان المراد منه علي بن ابي طالب كرم الله وجهه لانه كان يصلي فساله سائل فاعطاه خاتما كما ثبت ان عليا هو الامام المستحق للتصرف ويقرب من هذه الآية قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه نفيه ان لفظ المولى قد يراد به الاول وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب بقوله تعالى ولكل جعلنا مولى مما ترك فقال المفسرون اراد به من كان اولي وأحق باليراث وقوله تعالى ما اواكم النار هي مولاكم أي اولي بكم النار على ما قاله المفسرون وأما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات أعماهم أنه تكلمت بغير اذن مولاها فتكلمها باطل أراد بالمولى المالك لأمرها والاولى بالتصرف فيها وأما ارادة الناصر والمعين فيدل عليه ما في الكتاب والسنة أما الكتاب بقوله تعالى ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وان الكفارين لامولى لهم أراد به الناصر وما شاهده من قول لا حول * فأصبحت مسلولاه من الناس كلهم * ومعناه فأصبحت ناصرها والذاب عنها وأما ارادة المعتق والمعتق قطاهرة يدل عليها استعمال الفقهاء وأما ارادة الجار فيدل عليه ما في قولهم مولاكم الكلابي لما نزل جار الكلبين يربو فاحسن جواره

جزى الله خيرا والجزاء بكنفه * كليب بن يربوع وزادهم جدا
هم غلظوا بالنفوس والجوا * الى نصر مولاهم مسومة مجردا
أراد به جاره وأما ارادة ابن العم فيدل عليه قوله تعالى حكاية عن ذكر يافأى خفت المولى من ورائي
ومنه قول ابن عباس بن فضيل بن عتبة في بني أمية

مهلاني عمن مولا موالينا * لانتشوا بيننا ما كان مدفونا

أراد بقوله موالينا بنينا عمننا اذ عرفت ذلك فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى أو لا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره محلا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتحد اذا أطلق وله محامل واقترب به ما بين أحداهما يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما بينهما وأول الحديث قرينة تصلح لان تفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله ألت أولي بكم الثاني انه يتعد رجل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاحمال اما انه يتعد رجله على ما سواه فلا يتعد رجله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذا باو اذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على معنى قوله عليه السلام ألت أولي بكم من أنفسكم ألت أولي بتدبيركم والتصرف في أموركم وان نفاذ حكمه فيهم أولي من نفاذ حكمه في أنفسكم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قوله هم ولد الميت أولي باليراث من غيره والسلطان أولي بأقامة الحدود من الرعية والزوج أولي بامر أهله والمولى أولي بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت أولي بالتصرف فيه فعلي أولي بالتصرف فيه وذلك يدل على امانته فانه لا معنى للامام الا هذا الثاني قوله عليه السلام أنت مني بمنزلة

هرون من موسى الا انه لا ينبغي بعدى اخبارنا منزلة على منه عليه السلام منزلة هرون من موسى عليه
 السلام وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عليهما السلام تابعة لعلى
 بالنسبة الى النبي عليه السلام ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله
 منزلة اسم جنس صالح لكل واحد من آحاد المنازل الخاصة وصالح لكل ولهذا ذكره ان يقال فلان له منزلة
 من فلان ومنزلة منه انه قرابة له وانه محبة وانه نائبه في جميع امورهم وعند هذا فلو جئناه على بعض
 المنازل دون البعض فاما ان تكون معينة او مبهمة الاول ممنوع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين
 والثاني ايضا ممنوع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فليس غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عليه
 السلام الا انه لا ينبغي بعدى استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولولا لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن
 الاستثناء واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلى رضى الله عنه لان من جهة منازل هرون من
 موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حياته لقوله تعالى حكايه عن هرون اخلفني في قومي والحالفة
 لامعنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له في حال حياته وجب
 ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه والالتكان عزله موجبا للفترة عنه وذلك غير جائز على الانبياء
 عليهم السلام واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلى الثالث قوله عليه السلام مشيرا اليه
 سلوا على امير المؤمنين واتخذ بيده فقال هذا خليفة فيكم بعد موتى واهموا واطيعوا وهذا صريح دال على
 خلافة بعده الرابع ان الامه اجمعوا على امامة أحد الأشخاص الثلاثة أبي بكر وعلى والعباس رضى الله
 عنهم وبطل القول بامامة أبي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يجب أن يكون واجب العصمة ومنصوصا
 عليه وأبو بكر والعباس رضى الله عنهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين
 القول بامامة على رضى الله عنه الخامس انه يجب أن يكون الرسول عليه السلام نص على امامة شخص
 معين تسجيلا لا مراه الدين واشفا فاعلى الامه فانه علم من سيرة النبي عليه السلام اشفاقه لامة كآلوه
 بالنسبة الى اولاده قال عليه السلام انما أنا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى اشياء جزئية مثل
 الامور المتعلقة بفناء الحاجة وانه عليه السلام اذا سافر من المدينة مدة يسيرة اختلف فيها من يقوم
 بامور المسلمين ومن هذه سيرة فكيف حمل أمته ولا يرشدهم الى من يتولى أمرهم الذى هو أحل الاشياء
 وأفعها وأهمها فائدة فلا بد من سيرته من التخصيص على من يتولى أمرهم بعده ولم ينص لغير أبي بكر
 وعلى رضى الله عنهما بالاجماع ولم ينص لآبى بكر لانه لو نص على آبى بكر لكان توقيفه الامر على الشيعة
 معصية فتعين تخصيصه لعلى رضى الله عنه السادس ان عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه
 السلام لانه ثبت بالاخبار العصبة ان المراد من قوله تعالى حكايه قفيل تعالى اذنع ابناءنا وابنائكم
 ونساءنا ونساءكم وأسفار أنفسكم على رضى الله عنه ولاشك ان عليا ليس نفس محمد عليه السلام بعينه
 بل المراد به ان عليا بمنزلة النبي عليه السلام وان عليا هو أقرب الناس الى رسول الله عليه السلام فضلا
 واذا كان كذلك فهو كان أفضل الخلق بعده ولان عليا رضى الله عنه كان أعلم العصابة رضى الله عنهم
 لانه كان اشهرهم ذكرا وفطنة وأكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم أكثر واهتمام الرسول
 عليه السلام بارشاده وتربيته أكثر وأبلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية أصولها وفروعها فان أكثر
 فرق المتكلمين ينسبون اليه ويستدون أصول قواعدهم اليه والحكام يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء
 يأخذون برأيه وقد قال عليه السلام اقضاكم على والافضى أعلم لا تحتاجه الى جميع أنواع العلم وأما
 احاديث كثيرة وردت شاهدة على ان عليا رضى الله عنه أفضل منها حديث الطبر وهو انه عليه السلام
 اهدى له طريق مشى فقال عليه السلام اللهم انى احب خلقك اليسأ كل منى فخاه على رأس كل معصية

والاحياء الى الله تعالى هومن اراد الله تعالى زيادة قوته وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عليه السلام والملائكة لانه قال انتي باحب خلق الله والماضي به الى النبي يحب أن يكون غير النبي فكانه قال احب خلق الله غيري ولقوله يا كل معي وتقديره انتي باحب خلق الله من يأكل ليأكل معي والملائكة لا يأكلون ويتقديروهم اللفظ للكل لا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خبر فان النبي عليه السلام بعث أبا بكر رضى الله عنه الى خيبر فرجع منها ثم بعث عمر رضى الله عنه فرجع منها ثم بعث رسول الله عليه السلام فلذلك فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لا طين الريبة اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير كرار فرفضه المهاجرون فقال عليه السلام أين علي فقيل انه ارمد العينين فتقل في عينيه ثم دفع الريبة اليه وذلك بدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون افضل مما هو يلزم منه أن يكون افضل من جميع الصحابة رضى الله عنهم والا فضل يجب أن يكون اماما والجواب عن الاول انما لا سلم ان المراد بالولي هو الاول بالتصرف ولم لا يجوز أن يكون المراد به الناصر قوله ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الآية خاصة قلنا لا سلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة وانما تكون عامة اذا أضيق الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض وأما اذا أضيق الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المنهج بما فلا رعى هذا فلا يستعنى أن تكون الولاية المحصورة في الله تعالى ورسوله والمؤمنين المحصورين بالصفات المذكورة في الآية الولاية بمعنى النصرة وهى الولاية الخاصة دون الولاية العامة غير متناهية بين الاثنين المذكورين ولئن سلم ان الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن حل الجمع على الواحد متعذّر بل المراد بالذين آمنوا في الآية على واكفاؤه وأما قوله عليه السلام كنت مولاة فعلى مولاة فهو من باب اللاحاد وقد طعن فيه ابن أبى داود وأبو حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث لكن لا سلم صحة الاحتجاج به على امامة علي قوله لم يلق المولى بمحمد الا في قولنا لا سلم ذلك فان أولى معنى افضل والمولى بمعنى مفضل ولم يرد أحدهما معنى الآخر اذ لو ورد أحدهما معنى الآخر لم يصح أن يفترن بكل منهما ما يفترن بالآخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان أولى من فلان ولا يصح ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتفال اطلاق المولى بمعنى الاول ولكن لا سلم وجوب حله عليه ولئن سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاول ولكن لا سلم ان المراد بالاولى الاولى بالتصرف فيهم بل يمكن أن يكون المراد به أولى بهم في محبة وتعظيمه وليس أحد العنيتين أولى من الآخر والجواب عن الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة السنن ولو سلم صحة سنده قطعاً لكن لا سلم ان قوله انتم في منزلة هرون من موسى يتم كل منزلة كانت له هرون من موسى فان من جملة منازل هرون من موسى انه كان أخا لموسى في النسب وشر بكاله في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي رضى الله عنه قوله منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لا سلم أن اسم الجنس اذا عرى عن موجبات التعريف مشد دخول لام التعريف أو حرف التنبيه بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البسائط لأن يكون متناوياً لكل واحد واحد على سبيل الجمع والى يبيح فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معناه تشبيهه على هرون في الاخوة والقرابة ولئن سلم تعميم المنازل لكن لا سلم انه من منازل هرون من موسى استحقاقه بخلافه بعده لم يلزم مثل ذلك في حق علي قوله انه كان خليفة له على قومه في حال حياته قلنا لا سلم ذلك بل كان شريكاً في النبوة والشهادة غير الخليفة وليس جعل أحد الشريكين خليفة عن الآخر أولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به المبالغة والتأكيد في القيام بأمر قومه على نحو قيام موسى وأما ان يكون

مستخلفا عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم بقدر استخلافه لم يكن له القيام مقامه في
 التصرف وهو ركن من حيث هو شريك له في الذبوة فله ذلك ولو لم يستخلفه موسى عليه السلام ولئن سلم انه
 استخلفه في حال حياته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعدم موته فان قوله اخلفني ليس فيه صبغة عموم بحيث
 يقتضي الخلفه في كل زمان ولهذا الواو استخلفه وكسلا في حياته على احواله فانه لا يلزم من ذلك استقرار
 استخلافه له بعدم موته واذ لم يكن مقتضيا للخلافه في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان القصور ودلالة
 اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا كالوصحح بالاختلاف بعض التصرفات دون بعض فان ذلك
 لا يكون عزلا فيقال يستخلف فيه واذ لم يكن عزلا فلا تنفير ولئن سلم ان ذلك عزله ولكن اغايبه يكون نقصا له
 اذ لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهي الشراكة في النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة
 ولا صحيحة عندنا فلا تقوم بها حجة علينا وعن الرابع اننا لا نسلم وجوب العصمة ولا نسلم وجوب التخصيص
 ولا نسلم عدم النص في شأن أبي بكر رضي الله عنه وعن الخامس ان تقويض الامر الى المكلفين لعله
 كان اصح للمكلفين من التخصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ان ما ذكرتم من الدلائل
 الدالة على ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل والدليل على افضلية أبي
 بكر رضي الله عنه قوله تعالى وسيعظم الاتقي الذي يؤق ماله يتزكى فان المراد به اما أبو بكر أو علي رضي الله
 عنهما جابا للاتقي والثاني وهو ان يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر في وصف الاتقي قوله الذي
 يؤق ماله يتزكى ومالا حده عنده من نعمة تجزى وعلى غير موصوف به حالنا انما نقول على ان ابي ماله
 يتزكى ولان عليا رضي الله عنه نشأ في ربة النبي عليه السلام وفاقه وذلك نعمة تجزى واذ لم يكن
 المراد بالاتقي عليا تعين ان يكون المراد به ابا بكر رضي الله عنه فيكون أبو بكر رضي الله عنه هو الاتقي
 وكل من كان اتقي كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وكل من كان اكرم كان عند الله
 افضل فأبو بكر رضي الله عنه افضل وقوله عليه السلام ما طعت الشمس ولا غربت بعد النبيين
 والمرسلين على رجل افضل من أبي بكر رضي الله عنه فابعد على انه ليس أحد افضل من أبي بكر
 فلا يكون على افضل من أبي بكر واذ لم يكن على افضل من أبي بكر رضي الله عنه فاما ان يكون مساويا
 لا أبي بكر في الفصل أو يكون أبو بكر افضل من علي رضي الله عنهما والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني
 وقوله عليه السلام لا يكره من رضي الله عنه ما ساء كقول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
 وقوله عليه السلام يؤم الناس أبو بكر وتقدمه في الصلاة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل
 وقوله عليه السلام وقد ذكر أبو بكر رضي الله عنه عنده وأين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن في
 زوجتي ابتغى وجهه في عماله واسأني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي رضي الله عنه خير
 الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر رضي الله عنهما قال (الخامس في فضل الصحابة يجب نفيهم والكف
 عن مطاعهم فان الله تعالى آتني عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى السابون الاولون وقوله تعالى
 يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم وقال
 عليه السلام لو اتفق أحدكم على مل الأرض ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وقال أصحابي كالتجوم بأهم
 قسديهم اهتديتم وقال الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من احبهم فبهي أحبهم ومن أبغضهم
 فببغضهم أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يؤخذ وما نقل
 من المطاعين فله محامل وتأويلات وموم ذلك فلا تعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عا ناهم فنعمة الله عليهم
 أجمعين وجعلنا الله لهم مشيعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثناهم الدين في اعداد الهادين بقضله
 العظيم وفيه العدم انه مع جميع قروب محبوب) أقول المبحث الخامس في فضل الصحابة رضي الله عنهم أجمعين

يجب تعظيم جميع أصحاب رسول الله عليه السلام والكف عن مطاعهم وحسن الظن بهم وترك التعصب
والبغيض لبعضهم على بعض وترك الإفراط في محبة بعضهم على وجه يقضي إلى عداوة آخرين منهم
والقدح فيهم فإن الله تعالى أتى عاينهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين
والأنصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه أشداء على الكفار
رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين إذا
يبايعونك تحت الشجرة وقد أتى رسول الله عليه السلام عليهم وهم يذلو الجاهود في نصرة رسول الله عليه
السلام بالجهاد وصرف الأموال وقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي لو تفرق أحدكم ملأ الأرض ذهباً
ما بلغ مد أحدهم ولا نصافه وقال عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقال رسول الله
عليه السلام الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي
أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يؤخذن يؤمن بالله
ورسوله كيف يجوز أن يبغض من هو موصوف بهذه الصفات وما نقل عن المطاعن فعلى تقدير رحمة
له محاصل وتأويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي من آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة
نعمنا الله بعينهم أجسين وجعلنا الهدى لهم متبعين وعصمنا عن زيف الضالين وبغتنا يوم الدين مع الذين
أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا

﴿ تنبيه ﴾

حواشي العلامة السيد الموضوعة بهامش النسخة المطبوعة بالاستانة سطره في كراسة على
حذتها بعد تحريرها وترتيبها العموم القائده وتمام الصلة العائده

(يقول المتوسل يصلح السلف معصه الفقير عبد الجواد خلف)

بسم الله الرحمن الرحيم

جد المني تفرد بوجوب وحدانيته في ذاته وصفاته واستدل بباهر صنعته على كمال قدرته بجميع مخلوقاته وصلاة وسلاما على نبيجة هذا الوجود ونقطة استمداد جميع البرية والسبب في ايجاد كل موجود أفضل الخلق على الاطلاق المبعوث بالشريعة الغراء المنعم لمكارم الاخلاق المؤيد بقدرة واطع الجميع وسواطع البراهين الداعي الى الله باذنه لتوحيد رب العالمين سيدنا محمد بن عبد الله وآله وصحبه ومن والاه (وبعد) فقد تم طبع الكتاب الجليل الذي ليس له في بابيه مثيل المشتمل على درر النقايس ونقايس الدرر وضرر اللطائف واطائف الدرر وبالجملة فهو حديقه فضل نطق بيننا بالحق ونبيجة فكل لا يعرف قدرها الا القليل من الخلق

واني وان اطنبت فيه مدائحى * فاكثر مما قلت ما انا راك

المسمى (مطالع الانتظار) لابي الشفاء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصمغاني المتوفى سنة تسع وأربعين وسبعمائة على مئتين (طوالع الانوار) للقاضي عبد الله بن عمر البضاوي المتوفى سنة خمس وثمانين وستمائة رضى الله عن الجميع وأسكنهم من الفردوس المكان الرفيع بالمطبعة الخيرية بمصر القاهرة المعزوية لمالكها ومديرها المتوكل على عالى الجناب حضرة السيد (محمد حسين الخشاب) وذلك في العشر الاول من

جداى والاولاخرة سنة ١٣٢٣ من هجرة من له الشفاعة

العظمى في الاخرة سيدنا محمد بن محمد بن جعة الانام

عليه افضل الصلاة وأتم السلام وعلى

آله السادة الاعلام بنجوم

الهدى وبدور

القلم

تم



Bibliotheca Alexandrina



0410687